PLATONE

# LA REPUBBLICA

TRADUZIONE, INTRODUZIONE E NOTE
DI G. FRACCAROLI

A CURA
DI P. UBALDI



"LA NUOVA ITALIA" — EDITRICE
FIRENZE


BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO
8122

## AL LETTORE

*Questo volume vuol essere il primo di una raccolta da me ideata, col proposito di favorire tra noi una conoscenza più profonda e più esatta del pensiero antico. Non perciò nude traduzioni, destinate a una lettura cursoria e ad una informazione alquanto sommaria dei classici del pensiero greco e latino; ma traduzioni fondate sopra uno studio filologico severo dei testi, del quale studio sia reso conto nelle note, affinchè il lettore possa sapere con quale cautela debba essere accolto il testo tradotto. E questo studio e queste note vorrei non solo rendessero conto della condizione dei testi già da altri costituiti, ma anche segnassero (ove fosse possibile e lo studioso ne avesse le forze) un progresso nella storia di quel testo e, ad ogni modo, contribuissero alla migliore interpretazione di esso; perchè bisogna essere ben persuasi che la costituzione di un testo classico (parlo, in massima, di quelli di carattere tecnico) e la traduzione di esso sono strettamente solidali, e che la traduzione è sempre il primo e spesso il migliore commento. Al commento critico vorrei si aggiungesse quello storico interpretativo, chè anche le dottrine filosofiche, come ogni creazione del nostro spirito, vivono della vita del tempo loro e solo nei complessi problemi storici dell'età da*

*cui sorsero, esattamente si comprendono e nella loro profonda vita rivivono. Al che dovrebbero contribuire, ove fosse utile, convenienti studi introduttivi.*

*Questo l'ideale a cui mirai, prima nel mio* Empedocle *e poi nell'*Epicuro *che, in nuova forma e assai ampliato, dovrebbe far parte di questa raccolta. A questo ideale i volumi che, senza fretta, si verranno pubblicando, potranno, quale più quale meno, accostarsi. Ma, ad ogni modo, io penso che questo sia un programma di lavoro che dovrebbe avere prospera fortuna nel momento presente della cultura italiana, bisognosa in egual misura di largo respiro e vitalità di studi e di più approfondita aderenza storica, per opera di intelligenti e pazienti ricerche.*

*È necessario ora ch'io dica per quali ragioni questa raccolta, che avrei voluto si iniziasse con uno dei volumi del mio* Epicuro, *si apra coll'opera di un morto maestro dei nostri studi.*

*È merito di Ernesto Codignola essere riuscito a vincere le difficoltà che si opponevano alla pubblicazione di questa* Repubblica *di Platone, tradotta dal Fraccaroli, opera lasciata dall'autore finita per la stampa e che da noi, suoi discepoli, da lungo tempo si desiderava fosse pubblicata. Il Codignola, come sarà detto nella* Prefazione *dell'Ubaldi, riescì a trarla dalla Biblioteca di Verona, facendone fare copia, e ad ottenere il permesso della pubblicazione. Quando si progettava la presente raccolta, parve a noi atto di omaggio al Fraccaroli e utile cosa per gli studi nostri, accoglervi quest'opera che egli lavorò con la diligenza e dottrina consueta e con il suo sottile senso della grecità. E poichè già il Codignola, prima che io iniziassi la collezione, aveva accennato a Paolo Ubaldi, uno dei migliori e più cari discepoli del Fraccaroli, di un incarico da affidarsi a lui per la pubblicazione, ed egli aveva mostrato di desiderarlo, per*

*compiere così atto d'amore verso il suo maestro, io fui lietissimo di rinnovarlo a lui, chè nessun altro avrebbe potuto meglio compierlo. Egli si accinse all'opera, non facile e non lieve, con un'abnegazione ammirevole: collazionò più volte il manoscritto del Fraccaroli con la copia e con le bozze, lo rivide attentamente in confronto con il testo greco, e corresse le bozze con la maggior cura. In verità, sebbene il Fraccaroli avesse riveduto più d'una volta il manoscritto, e avesse a me ripetutamente detto che già era pronto per la stampa, ogni autore sa che l'ultima revisione sulle bozze non è neppur essa indifferente, e anche sulle bozze usava correggere il Fraccaroli, come sappiamo noi che più volte l'abbiamo coadiuvato in quest'opera. È accaduto così che alcuna volta apparisse l'utilità di qualche lieve mutamento che il Fraccaroli stesso avrebbe probabilmente fatto. Veramente, in un primo tempo, parve a me, interrogato dall'Ubaldi sui passi discutibili e ch'egli desiderava correggere, che si dovesse essere quanto più fedeli nel dare il testo del Fraccaroli, anche là dove poteva apparire ragione di mutamento. Ma in seguito mi arresi al desiderio dell'amico, il quale, giustamente, aveva a cuore che l'opera del Fraccaroli fosse pubblicata nella forma migliore. Così accettai, per esempio, di ridurre più ritmiche alcune traduzioni di esametri greci che probabilmente il Fraccaroli avrebbe rielaborati sulle bozze, e di introdurre qualche lieve mutamento, dell'Ubaldi o mio, che rendesse più agevole la lettura.*

*Per un periodo della traduzione del Fraccaroli, riescito poco perspicuo, per eccessiva aderenza al testo greco, preferii, dietro invito dell'Ubaldi, dare in nota una traduzione che mi parve più chiara. Del resto i luoghi mutati, degni di rilievo, furono dall'Ubaldi elencati nell'*Appendice.

*Fu opera, quella dell'Ubaldi (a cui, per la sua amo-*

*rosa e dotta collaborazione rinnovo i miei ringraziamenti) e, per quanto vi contribuii, la mia, di scrupolo molto e che ci lasciò spesso dubitosi ed incerti; ma valga, ad ogni modo, la intenzione pura e la buona fede.*

*Per il passo matematico, sul numero perfetto, che il Fraccaroli, prima di morire, aveva detto a me di volere fosse riveduto dall'amico suo matematico prof. G. A. Maggi, ricercammo e ottenemmo la sua dotta revisione; e ne sia egli qui ringraziato.*

*Il Fraccaroli, sebbene non ne avesse mai accennato a me, pare si riservasse di aggiungere ai* Prolegomeni *un secondo capitolo, sopra la dottrina filosofica della* Repubblica, *capitolo in verità non strettamente necessario, perchè nella* Repubblica *di Platone il pensiero filosofico è esposto nelle linee generali in forma assai chiara, e a difficoltà parziali provvedono le note esplicative. Ad ogni modo di questa intenzione del Fraccaroli ci accorgemmo solo quando la stampa era quasi giunta al termine e non era possibile, per il momento, supplire noi senza recar danno all'editore. Quando una nuova edizione si renderà necessaria, e mi auguro, per Platone e per il Fraccaroli, avvenga fra pochi anni, spero di poter io aggiungere quelle pagine che compiano, anche per questa parte, l'opera del buon maestro.*

Firenze, 5 febbraio 1932.

ETTORE BIGNONE.

## PREFAZIONE

Di Platone G. Fraccaroli aveva pubblicato nel 1906 la versione del *Timeo* (Torino, Bocca) e nel 1910 quelle del *Sofista* e dell'*Uomo politico* (Torino, Bocca); dopo di che, nel 1912, aveva dato principio alla versione della *Repubblica,* che richiese alcuni anni d'assiduo lavoro. Ma la morte lo incolse nel settembre del 1918, e il ms. con tutte le altre carte e i libri del Fr. passarono alla Biblioteca Comunale di Verona, sua città natale. Ora agli amici del Fr. doleva che un'opera tanto importante avesse da rimanere inedita. Si cercò pertanto di avere il ms. per pubblicarlo, ma fu risposto che non era conveniente che uscisse dalla Biblioteca, col pericolo d'essere sciupato nell'officina del tipografo. Finalmente E. Codignola riuscì a ottenere, col permesso del Ministro della E. N., che del ms. si ricavasse una copia conforme, la quale avrebbe servito per il compositore, e che il ms. originale fosse mandato a quella R. Biblioteca che avrebbe poi indicato chi dovesse incaricarsi di curarne l'edizione. Questo incarico fu affidato a me; incarico che accettai con viva riconoscenza e con devoto animo verso la memoria del Fraccaroli, mio indimenticabile Maestro. E a questo lavoro io attesi con somma diligenza confrontando le prove di stampa coll'originale

non solo, ma anche col testo greco di Platone. E poichè il Fr., quando aveva da pubblicare qualche lavoro suo, pregava, fra gli altri, anche me di rivedergli le prove di stampa e di fare con tutta libertà le osservazioni che credevo opportune — osservazioni che egli bene spesso, con rara modestia, accoglieva — così ora non trovai fosse cosa sconveniente introdurre qua e là quelle piccole correzioni al testo del Maestro che mi paressero necessarie. Ma nel lavoro di uno che il greco conosceva a perfezione e sapeva rendere magistralmente la prosa greca in ottima veste italiana, io non potevo mettere le mani se non con grande cautela e, diciamo pure, con vera trepidazione d'animo, e inoltre col rischio che quello ch'io credevo emendamento fosse, al contrario, una zeppa. E però, per non far torto al Fr., invocai, come era naturale, l'aiuto del Direttore di questa collezione, Ettore Bignone, il quale, con sincero affetto di scolaro e con quella competenza che tutti gli riconosciamo, non solo rivide ciò che io avevo fatto, ma altre correzioni apportò al testo del Fr., attenendosi anch'egli per altro alla norma stabilita di non alterare nulla della sostanza, lasciando sempre il Fr. responsabile di certe interpretazioni sue che forse non da tutti saranno accettate. Del resto, le correzioni si riducono a qualche parola in più, o a qualche lieve trasposizione là dove la versione italiana sembrava troppo aderente al testo greco — e ciò a scopo di maggior chiarezza — o a qualche leggero ritocco, soprattutto nella struttura degli esametri italiani calcati sull' esametro greco. Un ritocco invece sostanziale d'un intiero periodo lo si ha a pag. 546 C, poichè questo passo, come si rileva da una nota marginale del ms., è l'unico, in tutta l'opera, che il Fr. non avesse riveduto definitivamente. L'interpretazione del passo, di argomento matematico, e la nota relativa non ci parvero esatte, e però ci rivolgemmo,

come il Fraccaroli stesso aveva intenzione di fare, alla gentilezza del prof. G. A. Maggi, Ordinario di Meccanica razionale presso l'Università di Milano, il quale, come è detto anche nell'*Appendice*, diede una nuova versione e una nuova interpretazione del passo, a parer nostro, assai chiara. Se poi le nostre correzioni — o quelle che noi abbiamo date per correzioni — siano buone o no, vedrà il lettore, confrontando i singoli passi nell'*Appendice*, dove è notato volta per volta il luogo come fu corretto da noi e la lezione originale data dal manoscritto. S'intende che non abbiamo riportato colà tutti gli errori imputabili a distrazione o alla fretta dello scrivente, come a dire omissioni di qualche particella, e soprattutto di virgole (di cui veramente il Fr. faceva troppo parco uso), o correzioni incompiute, come p. es., a pag. 330 D-E, dove *favole.... vere.... chiare*, fu corretto solo nella prima parola, mutata in *miti*, lasciando *vere* e *chiare*. Mende queste che nelle prove di stampa il Fr. avrebbe necessariamente corrette. E ora una parola sul manoscritto.

Il ms. consta di tre parti: 1) di un quaderno di 37 pagine (formato protocollo), che contiene il capitolo I dei *Prolegomeni*; 2) di un grosso volume di 480 pagine (del medesimo formato) contenente la versione italiana della *Repubblica*, condotta sull'edizione di J. Burnet, Oxford, Clarendon Press; 3) di un quaderno di formato più piccolo (pp. 77) per le note. Dalle indicazioni apposte dal Fr. al principio e alla fine di ogni libro della versione, noi ricaviamo che il lavoro cominciò il 22 dicembre 1912 in Milano e fu continuato ininterrottamente fino al 29 dicembre 1913, arrivando così all'inizio del l. VII; ma questo libro non fu finito che l'anno dopo, il 3 agosto 1914 (a Verona). Poi il lavoro riprende: il libro VIII è cominciato lo stesso giorno e tutta la versione è compiuta il 26 settembre 1914 (a Verona). Due mesi dopo,

14 novembre, il Fr. dà mano alla correzione di tutta l'opera e alle note da apporre alla versione: la data posta alla fine del l. X ci dice che questa prima revisione terminò il 23 febbraio 1915 (a Milano). Ma il Fr., minuzioso ed esatto sempre, volle rivedere l'opera sua per una seconda volta e questa seconda revisione si protrasse fino al 3 marzo 1917 [1]). E i *Prolegomeni*? Dalla data apposta in capo al primo quaderno si deduce che il Fr. li cominciò a stendere il 28 ottobre 1915 in Milano, ma oltre al capitolo primo non c'è altro. A Verona, dove mi recai appositamente per esaminare tutte le diciannove grosse cartelle che contengono i mss. del Fr., non trovai nulla e neppure a Milano presso la famiglia del dott. G. Villa, con la quale abitava. Bisogna dunque conchiudere che questa parte non fu condotta a termine. Ettore Bignone mi dice che la lacuna in una seconda edizione sarà colmata da lui. E possiamo essere sicuri che il suo lavoro sarà degno del Maestro.

P. UBALDI.

---

[1]) In calce al l. X infatti è scritto: « Finito di rivedere tutto il 3 marzo 1917 ».

# PROLEGOMENI ALLA "REPUBBLICA,,

## LA SCENA E IL TEMPO DEL DIALOGO.

### Riassunto del suo contenuto.

1. — La scena del dialogo intorno alla Repubblica è in casa di Cefalo al Pireo in un pomeriggio di primavera, un ben lungo pomeriggio, dell'anno 408 a. Cr. È questa una data che può asseverarsi per sicura, come ho dimostrato già nei miei prolegomeni al *Timeo* (1). Infatti la *Repubblica* è un dialogo narrato da Socrate ad alcuni amici, l'indomani del giorno in cui era stato tenuto, e se non vi è detto chi essi fossero, il loro nome vien fatto invece nel *Timeo*, che si finge seguire il giorno appresso, dove da uditori gli uomini diventano interlocutori, e sono appunto Timeo, Critia ed Ermocrate: ebbene Ermocrate, come osservai al detto luogo, non può essere passato da Atene che nel 409 o nel 408. Ora questa seconda data, meglio che la prima, risponde egregiamente a ogni convenienza cronologica. E innanzi tutto all'età delle persone che agiscono nel dramma. Dopo Socrate infatti attori principali sono Glaucone e Adimanto, fratelli minori di Platone; e se questi nel 399 al tempo della morte di Socrate aveva ventinove anni, essi ne avranno avuto ventotto e ventisette, e nel 408 perciò diciannove e diciotto; e sono già pochi perchè ci sia lecito di risalire

(1) *Il Timeo tradotto*, pagg. 3-4 e 131-32 [Torino, Bocca, 1906].

anche più indietro. Essi avevano già prestato servizio militare e combattuto a Megara (p. 368 A) e quanto al senno più che virile che dimostrano si può in parte attribuirlo ancora alla benevolenza del fratello, cui forse premeva rintuzzare Senofonte che di Glaucone nei Memorabili (III, 1) aveva fatto strazio; se è un anacronismo, è però lieve e perdonabile. Nè al 408 disconviene l'estrema vecchiezza di Cefalo padre di Lisia e Polemarco, nè il silenzio di quello come ancora giovinetto, nè l'attività del secondo come già maturo alla vita pubblica. Così conviene il 408, per quanto ne sappiamo, al sofista Trasimaco che nel primo libro ha tanta parte: conviene ai personaggi muti, o presso che muti, Clitofonte, Carmantide e Nicerato.

Così la *Repubblica*, che a chi avea sognato altre date più antiche pareva il dialogo degli anacronismi, per questo rispetto torna incensurabile. Nè ci contraddice per rialzarne la data la Dea Bendis; le cui feste che si celebravano per la prima volta furono occasione della passeggiata di Socrate al Pireo; se quel culto infatti ci consta risalire più indietro del 408, è da osservare che un culto straniero è prima praticato che riconosciuto, e quella volta lì potrebbe essere stata per i Greci la prima celebrazione ufficiale. Nè guasta per abbassarla la menzione d'Ismenia tebano a pag. 336 A, come dimostriamo in nota a quel luogo.

2. — Se pertanto sull'anno in cui il dialogo si immagina tenuto ci è lecito sbrigarci in poche parole, più complessa e più lunga è la questione sul tempo in cui il dialogo fu scritto.

E per chiarirla e per fissare insieme i capisaldi del pensiero del filosofo sarà opportuno premettere un riassunto dell'opera; un riassunto brevissimo, quanto basti a segnalarne l'ordine ed i nessi, e che perciò sarà disuguale: ripetere capo per capo più in breve ciò che Pla-

tone dice più in esteso non vedo a che serva e più che ozioso mi pare pericoloso: tant'è leggere il testo. A ogni modo nel mio breve schema ne segnerò le pagine di tratto in tratto, acciò eventualmente si sappia ove ricorrere.

Mentre Socrate, dopo aver vista al Pireo la doppia processione dei Greci e dei Traci in onore della tracia Dea Bendis, si avvia con Glaucone verso Atene, Polemarco lo ferma aiutato da Adimanto e da Glaucone e lo persuade a restare anche la sera per vedere il resto della festa. Lo conduce dunque a casa sua, dove il vecchio Cefalo suo padre stava celebrando un sacrificio, e v'erano anche altre persone, tra le quali Trasimaco di Colofone retore e sofista. Cefalo fa a Socrate un gentile rimprovero perchè non si faccia vedere più spesso, e tra i due si avvia un discorso molto naturale su gli incomodi e i conforti della vecchiezza; il conforto maggiore, dice Cefalo, è quello di chi possa accostarsi alla morte con la coscienza pulita. Bisogna non essere in debito nè verso gli Dei nè verso gli uomini, in una parola, bisogna essere giusti. Questo cenno di Cefalo è occasione per discutere cosa sia veramente la giustizia. E la questione si introduce come per incidenza, naturalmente, senza apparato. Pagare il debito? dice Socrate, ma sempre? Restituire il deposito è pagare il debito: ma se uno sano di mente ti dà in deposito delle armi e impazzito te le ridomanda, nessuno dirà mai che tu gliele debba ridare. La giustizia dunque non è rendere ciò di che si è in debito, come l'aveva definita Simonide.

Cefalo aveva da badare al sacrificio e coglie perciò l'occasione d'una interruzione di Polemarco per cedergli il discorso (p. 331 D). E la discussione continua con costui. Simonide non potea voler dire ciò che si vuol fargli dire così materialmente: il debito, ciò che veramente si deve, è ciò che è conveniente, il bene quindi

per gli amici, il male per i nemici. E qui Socrate si diverte a imbrogliare il suo interlocutore con una lunga serie di dubbi e di contraddizioni curiosissime, sul debito, sul conveniente, sull'utile, sugli amici, sui nemici, sui buoni, sui cattivi, sul fare il bene e sul fare il male. La conclusione è che non è giusto far del male a nessuno, dunque neanche ai nemici. La giustizia dunque che cosa sarà?

A questo punto (p. 336 B) interviene violentemente Trasimaco, e dà addosso a Socrate, perchè invece di dir lui ciò che pensa, tira nelle peste gli altri. Dica una buona volta la giustizia che cos'è; ma non ci venga a dire che è il dovere, nè che è l'utile, nè altre tali ciance. Socrate, con molta rabbia di Trasimaco, gli ribatte per le rime, e con ironia tagliente e meravigliosa mostra l'assurdità della riserva. Ma Trasimaco perfidia: quelle, dice, sono ciance; e la definizione vera della giustizia la so io. — Dilla dunque. — Finalmente la dice: la giustizia è quello che giova al più forte (p. 338 C).

Come s'ha da intendere? Chi è il più forte? Il più forte, dice Trasimaco, è chi domina; chi domina fa le leggi che gli giovano; richiede l'obbedienza per il proprio vantaggio, e giustizia è l'obbedirgli. Ma se il più forte si sbaglia, osserva Socrate, e ordina delle cose che gli tornano a danno, l'obbedirgli allora sarà fare il suo male, e sarà anche giusto di farlo. Ebbene, riprende Trasimaco, per il più forte intendo quello che non si sbaglia: così il medico in quanto è medico non isbaglia mai nel curare l'ammalato ma solo in quanto non è tale. Allora Socrate domanda: il più forte, il signore insomma, chi sarà dunque? quello che si dice per dire o quello che è per davvero? — Questo, disse Trasimaco. — Ebbene, dice Socrate, il medico per davvero è chi fa denari o chi cura bene gli ammalati? — Chi li cura. — Così il nocchiero analogamente. Ciascuno mira a una determi-

nata utilità, e ciascun'arte ha uno scopo suo proprio al quale è preordinata, un oggetto fuori di sè che governa; la medicina, per esempio, governa i corpi; essa li governa per vantaggio dei corpi, e non per il proprio: il medico dunque, il superiore, il più forte, governa il più debole per vantaggio del più debole (p. 342 E).

A questa conclusione Trasimaco va fuori dei gangheri, e grida che Socrate non capisce niente, poichè crede che il pastore faccia il bene delle pecore, anzichè il proprio. Dice che la giustizia è un bene per l'ingiusto quando siano gli altri ad osservarla e lui ad approfittarne; ma per colui che la osserva è una rovina. L'ingiusto vero, l'ingiusto più grande e più perfetto, il tiranno è invece l'uomo più felice: naturalmente chi soverchi a parte a parte si piglia del ladro, del plagiario, del sacrilego; bisogna fare il colpo grosso, soverchiar tutto e tutti, e allora quello non lo si chiama più ladro, ma felice e fortunato (p. 344 C).

Dopo questa sfuriata Trasimaco fa per andarsene: tutti per altro lo costringono a restare: la questione è troppo seria per piantarla lì; si tratta della norma da adottare per tutta la vita. Socrate non è persuaso che l'ingiustizia sia più utile della giustizia; ripiglia la discussione, e comincia con l'osservare che Trasimaco dopo aver definito il medico vero e proprio non è stato consentaneo nella definizione del pastore. Anche il pastore, in quanto è pastore e non mercante, provvede a ciò che giova per le pecore. Ciascun'arte ha una funzione sua propria, e bisogna distinguer bene gli effetti dell'una da quelli dell'altra. Se poi gli artefici in comune hanno anche altri comuni vantaggi questo sarà effetto d'un'altr'arte ch'essi esercitano in comune, l'arte mercenaria — noi potremmo dire l'economia. Quanto a sè invece ciascun'arte giova a ciò a cui è preposta e non all'artefice: e così per conseguenza anche l'arte del governo, tant'è vero che

nessuno se l'assume di sua elezione, ma ne chiede un compenso, e questo è stabilito in denari o in onori, o se no in penalità per chi vi si rifiuti. E la penalità maggiore per i buoni è il pericolo, qualora se ne cansino, di esser governati dai peggiori (p. 347 D).

Ma c'era un'altra e più grave asserzione di Trasimaco da dover confutare, quella che la vita dell'ingiusto sia preferibile a quella del giusto. Se la perfetta ingiustizia è più profittevole della perfetta giustizia, per Trasimaco dunque l'ingiustizia è virtù e la giustizia dappocaggine; l'ingiusto quanto è più ingiusto è più saggio e più buono; l'ingiustizia perciò, oltre che utile, è saggia e buona. Or Socrate ottiene facilmente che l'avversario gli riconosca che l'uomo giusto, in quanto è giusto, non tende a soverchiare l'uomo giusto, ma solo l'ingiusto, e che l'ingiusto tende a soverchiarli tutt'e due, giusto ed ingiusto. Ma se l'ingiusto è savio e buono dovrà operare come operano i buoni ed i savi; il musico buono nel tender le corde della lira non vuole andar di là e soverchiare il musico buono, e chi sa una cosa non cerca di far diversamente degli altri che la sanno: il giusto, dunque, il quale non soverchia gli altri giusti, somiglia al savio e al buono, e l'ingiusto all'opposto (p. 350 D). — Trasimaco stenta molto ad ammetter questo, cioè che la giustizia sia virtù e sapere e l'ingiustizia malvagità ed ignoranza, ma pure deve acconciarvisi. E allora Socrate inferisce: se il giusto è più savio e più buono dell'ingiusto, egli è dunque anche più forte. Domanda infatti: lo Stato soverchiatore, questa sua potenza di soverchiare l'ha egli indipendentemente dalla giustizia o con la giustizia? Certo nè ladri nè pirati nè altra associazione di malfattori riuscirebbe a nulla, se si trattassero ingiustamente tra di loro: la concordia infatti è frutto di giustizia, e dell'ingiustizia la discordia: gli ingiusti perciò, in quanto ingiusti, sono in discordia con tutti gli altri e con se stessi, quindi in

sospetto, quindi deboli e incapaci di operare. Resta dunque che il giusto è più forte, e che se anche l'ingiusto pare più forte qualche volta, è in grazia d'un rimasuglio di giustizia di cui non si è ancora liberato (p. 352 C). Ed oltre che più forte il giusto è anche più felice: ogni cosa infatti che abbia una funzione ha anche una sua propria virtù, senza la quale non la adempirebbe: gli occhi per esempio non adempirebbero la funzione del vedere se non avessero quella virtù che lor si addice. Or il comandare, il deliberare, il vivere stesso sono funzioni dell'anima, e l'anima non può compierle adeguatamente, se sia priva della virtù che è sua propria: ma la virtù dell'anima, s'è visto, è la giustizia; dunque il giusto compie la funzione sua, dunque vive bene, dunque è felice; l'ingiustizia dunque non è più utile della giustizia (p. 354 A).

Giunto a questa conclusione positiva e sconfitto Trasimaco, Socrate fa la critica a se stesso: noi della giustizia abbiamo detto tante cose, e la giustizia stessa non sappiamo cosa sia. — Per tal modo si chiude il primo libro.

Ma Glaucone non si è accontentato delle ragioni che avevan confutato Trasimaco, e riprende con maggior lena l'argomento. Egli vorrebbe essere persuaso che la giustizia è desiderabile e buona per se stessa e non soltanto per le sue conseguenze ed apparenze, ma non si dissimula la gravità degli argomenti contrari, ch'egli stesso espone con mirabile efficacia, nè con minor gravità il fratello Adimanto li rincalza. La rappresentazione del giusto e dell'ingiusto sono pagine d'arte meravigliosa, e così persuasiva che Socrate stesso confessa di non saper che rispondere, eppure non si reputa lecito disertare la difesa. E ritorna perciò alle sue conclusioni di prima. Se si vuol vedere se la giustizia sia un bene, bisogna sapere prima la giustizia che cos'è. — E questo non è

facile discernere. Però ci può essere un'uscita. Uno che stenta a leggere un carattere minuto può aiutarsi ove ricordi d'aver visto le stesse cose in caratteri più grandi e vada a confrontarlo. Così la giustizia difficile a conoscersi nei singoli individui può essere più facile ove la si esamini nel corpo più grande dello Stato (p. 369 B).

Quest'è l'occasione per istituire la ricerca sul come dunque nasce lo Stato. L'uomo singolo non basta a se stesso, e ciascuno ha bisogno degli altri: questo bisogno li fa associare. E per i bisogni più urgenti e indispensabili bastan pochi affatto, l'agricoltore, il muratore, il tessitore e il calzolaio; poi, come i bisogni van crescendo, devono crescere le arti relative e poi le industrie e poi i commerci. A ogni modo vita semplice e tranquilla. Troppo semplice? Aggiungiamovi i comodi del viver civile; non sarà più quella semplicemente una città, ma una città lussuosa (p. 372 C). Così crescendo i bisogni la terra di prima non basta più, e si dovrà prendersi di quella dei vicini: ecco l'origine della guerra e la necessità d'avere un esercito (p. 374 B).

Ma la guerra è un'arte come tutte le altre, che richiede attitudini e studi speciali. I guerrieri, che sono i custodi dello Stato, debbono avere un'indole e un carattere loro proprio: devono essere animosi e irascibili coi nemici esterni, ma avere un certo temperamento filosofico per trattar coi cittadini, come sono i cani da guardia. Importa dunque sommamente dare a chi debba poi essere custode un' educazione adatta a questo fine (p. 376 D). L'educazione che si usa ora comincia da musica e ginnastica, e a questa intanto ci atterremo. E cominceremo dalla musica comprendendo nella musica anche la poesia e quella che si chiama letteratura in generale. Si fa anche adesso così, ma, dice, si fa male. Si insegnano infatti ai fanciulli miti e fole; e le prime cose che per tal modo vengono impresse in quelle tenere

anime sono menzogne e brutte menzogne. Nè l'interpretazione allegorica le salva, perchè i fanciulli non la possono intendere. Tali sono quelle che contano Esiodo ed Omero, i quali attribuiscono agli Dei ogni sorta di insensatezze e di delitti. Queste fole corruttrici ed immorali devon esser proscritte dall'educazione dei custodi, che deve essere fatta tutta di verità, e non può ammettere che quelle menzogne meramente formali che si usano a scopo di bene, per esempio, coi pazzi. Questo prepara ed anticipa la condanna dell'arte, che sarà pronunciata nel libro X.

La censura dei poeti continua nel libro terzo, e si biasima Omero perchè rappresenti terribile la morte e spaventosa la dimora di laggiù, perchè i suoi Dei e i suoi eroi si abbandonino ignobilmente al dolore ed alla gioja e quelli appunto che dovrebbero essere esempio d'ogni virtù egli li mostri pieni di vizi (p. 392 A). Similmente è da dire della rappresentazione che i detti poeti ci danno degli uomini. Essi ci mostrano i giusti infelici e gli ingiusti fortunati, e se ciò sia vero lo vedremo quando avremo trovato che cos'è veramente la giustizia. Per altro, se non della sostanza dei discorsi loro possiamo fin d'ora giudicare della forma (p. 392 C). E qui distingue due forme letterarie, la narrazione e la rappresentazione. Questa seconda è imitazione, e chi si serva di essa deve cercare di trasformarsi in tutte le diverse persone e cose ch'egli rappresenta. Or questo non conviene, ed è poi impossibile: i custodi nostri sanno l'arte di difender la libertà dello Stato, e non hanno tempo di far altro (p. 395 C). A ogni modo, se mai imitino, imitino il bene e la virtù, e lascino star le cose illiberali: l'imitazione può diventar abito e realtà. Perciò delle due forme anzidette si preferirà la narrazione, e l'imitazione sarà ammessa raramente, essendo per di più indegno di uomo libero rifar davanti alla gente i versi degli animali, il

suono delle trombe, il cigolio delle carrucole e simili volgari virtuosità. Nè educare i custodi dunque dobbiamo in quest'arte, nè permettere a chi che sia di venire a darne saggio: noi ammetteremo solo chi sappia e voglia imitare l'uomo per bene e le cose buone (p. 398 B). Analogo discorso si fa per la musica e per le armonie da tenere o da lasciare, e per le diverse specie di ritmi (p. 401 A): la musica deve servire a porre nell'anima ordine e misura, a dominar le passioni, a far amare ciò che è bello (p. 403 C). Dopo della musica vien la ginnastica; vien dopo, perchè non è il corpo buono che faccia l'anima buona, ma viceversa. Educata che sia l'anima, il resto perciò è facile. La ginnastica e la dieta dei custodi non dovrà esser quella degli atleti, ma sorella della musica che abbiamo lodata; dunque temperanza nel bere e nel mangiare, cucina semplice e nutriente per mantenersi sempre sani (p. 405 A). Or come l'abbondanza di tribunali e di giudici mostra che le anime non sono sane e vigorose, così i corpi l'abbondanza di medici. Una volta le malattie non si coltivavano, ora ci si fa lunga la morte. Ma non è lecito vivere inutilmente e soltanto per curarsi: Asclepio non insegnò quella medicina che permette di vivere a chi è organicamente insanabile e non può procreare che degli infelici (p. 408 B). Ma se lo Stato deve avere dei medici, deve averli buoni, e a ciò potrà giovare se abbiano fatto in se stessi esperienza di molte malattie: non curano infatti i corpi col corpo, ma con l'anima. I giudici invece, che sono i medici delle anime, non dovranno affatto aver l'anima guasta dalla malvagità, che è la sua malattia, ma devono fare una lunga esperienza sopra gli altri, e perciò debbono essere vecchi. Questi giudici e questi medici pertanto dovranno educare gli educabili, e gli insanabili del corpo e dell'anima li sopprimeranno (p. 410 A).

Nè è vero poi quello che si dice, che se la musica educa l'anima, la ginnastica educhi il corpo: anche la ginnastica educa l'anima, e tutt'e due servono ad armonizzare insieme le diverse parti di essa, la parte filosofica e la parte irascibile: l'una senza l'altra porterebbe a dismisura o dell'una parte o dell'altra (p. 412 B).

Dopo ciò, nella pratica, chi dovrà comandare e chi obbedire? Comandare dovranno i più vecchi e i migliori. Come si sceglieranno i migliori? Quelli che abbiano fatto più costantemente il proprio dovere verso lo Stato senza ceder mai nè a lusinghe nè a violenze: bisogna perciò sorvegliarli assiduamente e metterli alla prova. Questi, così scelti a reggitori, dovrebbero anzi dirsi custodi veramente, e quelli altri ausiliari ed alleati (p. 414 B).

Per conclusione di tutto questo discorso è posto un mito, un mito che si vorrebbe dar ad intendere ai cittadini. Essi sarebbero nati dalla terra entro la quale sarebbero stati formati ed educati: come figli pertanto tutti di un'unica madre devono difenderla e onorarla e devon considerarsi tutti fratelli. Soltanto, il Dio che li ha plasmati mischiò in alcuni oro in altri argento, rame o ferro, ed è ufficio dei reggitori di badare a ciò e di assegnare ciascuno alla classe cui si addice senza riguardo ai parenti da cui nasca (p. 415 D). Sia osservato di passaggio che il mito dei nati dalla terra si troverà ripetuto e ampliato nel *Politico.*

Così preparata la classe dei custodi comincerà a mettere in pratica i principi che ha appreso. Si accamperanno in luogo opportuno, in abitazioni soldatesche e comuni, con vitto comune, e questa sia la loro mercede, e nessuno possieda nulla di suo proprio, e men che mai oro ed argento, poichè questo, e divino, l'hanno nell'anima e non devon contaminarlo con l'umano. Solo così potrebbero salvare la città (p. 417 B).

Ma Glaucone (e qui comincia il quarto libro) osserva, non a torto, che la vita dei custodi, così com'è delineata, non dovrebb'essere felice. Non importa, risponde Socrate: ciò che a noi preme non è la felicità dei singoli individui, ma quella dello Stato (p. 421 C). E i custodi, continua, dovranno guardare lo Stato da due pericoli opposti, la povertà e la ricchezza. Lo Stato non dev'essere nè troppo ricco nè troppo grande, e in questa mediocrità è la presunzione di poter vincere gli altri Stati ricchi e grandi come si ingegna di mostrare (p. 423 B). Lo Stato dev'essere soltanto misurato, uno e sufficente a se stesso, e deve aver cura di non lasciarsi corrompere, a cominciare dalla musica (p. 424 C). Quando le anime siano ben disposte per opera di questa educazione, è superfluo far tante leggi: tutto andrà pianamente e normalmente per effetto di una tal disposizione, non come accade ora (p. 427 A). Se perciò alle direttive già fissate aggiungeremo le norme religiose che ci indicherà Apollo stesso, la città è bell'e fondata; e si potrà cercare in essa la giustizia e l'ingiustizia. E Socrate s'accinge a questa impresa (p. 427 E). Se la città è stata ben fondata, dev'essere buona; se è buona deve essere e prudente e forte e temperante e giusta. (Son le quattro nostre virtù cardinali, sebbene tra prudenza e temperanza il rapporto non sia precisamente lo stesso che tra σοφία e σωφροσύνη.) Or per trovare la giustizia bisogna prima segnalare ed eliminare le altre tre (p. 428). La prudenza infatti la troveremo nei magistrati, la fortezza nei custodi, la temperanza è l'armonia tra le diverse classi sociali (p. 432 B). Ciò che resta è la giustizia e ora bisogna coglierla. La giustizia è che ciascuno faccia solo ciò che sa fare e non si immischi di null'altro (p. 433 D): questa è dunque la virtù propria di tutti. E allora giustizia sarà rimanere nella propria classe, e ingiustizia l'uscirne (p. 434 C). Ebbene, ciò che si dice della città si deve

poter dire del singolo: e come tripartita è la città (magistrati, guerrieri, trafficanti) così è l'anima (ragione, fierezza o coraggio e concupiscenza) (p. 436 A). Che effettivamente queste sono tre facoltà ben distinte dell'anima e non tre attività d'una facoltà sola si può dimostrare in due modi: uno più vero e più ampio che richiederebbe troppo tempo, ed uno più breve di cui ora potremo accontentarci. Or dunque posto il principio che la stessa cosa nella stessa parte e nello stesso rapporto non può fare o patire insieme cose contrarie, si nota che nell'anima c'è pure qualche cosa che comanda, per esempio, di bere quando si ha sete, e qualche cosa che lo può impedire: questo contrasto pertanto non può nascere che tra parti diverse, in questi casi la ragione e l'appetito o la concupiscenza (p. 439 D). Ma c'è una terza facoltà, la fierezza o l'irascibile. Essa non è affine alla concupiscenza come può parere alla prima, ma alleata alla ragione, purchè mala educazione non la guasti (p. 441 B). Corrispondendo così il cittadino alla città, ne viene che anche la giustizia sia la stessa per l'una e per l'altro: come nella città ciascuna classe, così nell'uomo ciascuna facoltà deve esercitar l'ufficio proprio (p. 441 D). Continua il parallelo tra l'uomo e la città, e si nota dove anche nell'uomo si trovino le dette quattro virtù, e come la giustizia specialmente, che era l'oggetto della nostra ricerca, non sia altro che ordine non solo esterno ma anche interno sopra tutto (p. 444 A). L'ingiustizia allora sarà all'opposto, disaccordo e disordine; e così gli altri vizí rispetto alle altre virtù. La virtù insomma per l'anima è come la salute per il corpo, e il vizio come la malattia. Con ciò è sciolta la questione se la giustizia sia utile effettivamente a chi la esercita (p. 445 B); così la felicità, se non è lo scopo diretto a cui lo Stato mira, risulta però essere la conseguenza necessaria de' suoi buoni ordinamenti. — E con questo il discorso parrebbe finito, se

non che Socrate propone di esaminare anche il vizio (o la malvagità) come s'era fatto per la virtù, e vedere quante specie ce ne sono. La virtù, dice, pare a me si assommi in una sola specie; di malvagità invece ne veggo infinite, ma quattro sono le principali; come dello Stato una solamente è la foggia retta, quella che si è sì vista, che comprende il regno e l'aristocrazia, e quattro le viziose (p. 445 E).

Ma l'esame delle quattro anime o costituzioni viziose che ci aspetteremmo seguisse col principio del libro quinto è subito interrotto per una osservazione di Polemarco sostenuta da Adimanto e non sarà ripreso che nel libro ottavo. Socrate aveva accennato di passaggio (p. 423 E-424 A) che tra i custodi dovesse essere comunione di beni e delle donne. Or si vorrebbero qui delle dilucidazioni (p. 449 C). Socrate cerca cansarsi di dover intraprendere ora il discorso lungo che aveva sperato di evitare, ma finisce ad acconciarvisi (p. 451 C). E qui comincia il luogo più discutibile di tutta la *Repubblica* e che fu oggetto di riso e di censura tra gli antichi e tra i moderni. Le donne, dice e cerca dimostrare, hanno le stesse attitudini degli uomini, soltanto però in grado minore: vanno perciò educate come gli uomini anche nella ginnastica e per gli stessi uffici degli uomini come si fa coi cani e cagne da caccia, con la sola riserva di affidar loro le mansioni meno faticose (p. 457 B). Non basta: le donne dei custodi devono essere tra questi in comune, e così i figli, senza che nessuno possa riconoscere i propri; e questo, dice, è insieme possibile ed utile. Si tratta di dimostrarlo, e lo dimostreremo; ma intanto, dice, permetteteci di considerar la cosa come già attuata e di rappresentarcela per nostro godimento. E descrive come si metterà in atto questa comunanza, come si regoleranno gli accoppiamenti, come l'allevamento della prole, evitando sempre che rispettivamente genitori e figli si abbiano a conoscere (p. 461 E).

Tutto ciò è utile perchè in questo modo, dice, la città è veramente una e veramente comuni sono le sue gioje e i suoi dolori (p. 464 A); e ciò come importa alla sua felicità, è diretto anche a quella dei custodi (cfr. IV, p. 419 E), purchè si accontentino di stare al loro posto (p. 466 D). Ma se questo è utile, è poi possibile? E come sarà possibile? Non risponde subito direttamente alla prima domanda, ma fermandosi sopra la seconda dice che i fanciulli devono essere condotti alla guerra e alle battaglie, con determinate cautele bensì, perchè ne facciano esperienza (p. 468 A). Prosegue a notare le pene per i vili e i premi ai valorosi (p. 469 B). Seguono consigli di moderazione coi nemici: non ridurre in schiavitù gli altri Greci, non spogliare i cadaveri, non devastare il paese: la guerra tra Greci è sedizione; sono della stessa famiglia, e non si deve perciò venire agli estremi: coi barbari soltanto si può trattare come si usa ora. (p. 471 C). Ma Adimanto richiama Socrate alla questione principale: se tutto ciò è buono ed utile, è egli insomma poi possibile? (p. 472 B). Innanzi tutto, risponde, se ciò che abbiam detto è detto bene, questo non muta anche se possibile non fosse, come se un pittore dipingesse un uomo bellissimo, nulla guasterebbe se anche non potesse dimostrare che un tale uomo ci sia. Certo il fare non corrisponde esattamente mai al dire, la realtà non corrisponde mai all'idea: se ciò che si è detto non si potesse dunque eseguire esattamente, basterà accostarvisi quanto è più possibile (p. 473 B). Or la condizione perchè gli Stati guasti d'ora si mutino in Stati sani è o che i filosofi diventino re o i re diventino filosofi. Ma questo è contro l'opinione della gente, la quale ci vorrà dare addosso. Per difenderci cominciamo a dichiarare di quali filosofi parliamo (p. 474 C).

In questo modo dalla parte espositiva del dialogo si passa alla parte speculativa, la quale continua poi per

tutt'e due i libri successivi, che sono come i più difficili così anche i più alti di tutta la *Repubblica* e veramente capitali per lo svolgimento del sistema platonico.

Il filosofo è amante del sapere, di tutto il sapere, e della verità. C'è chi ama le cose belle, ma il filosofo nostro ama la bellezza: egli non confonde il bello in se stesso con le cose che ne partecipano (p. 476 C). Egli ha perciò una conoscenza, mentre gli altri hanno solamente un'opinione. Or la conoscenza è di ciò che è (le idee); la ignoranza è di ciò che non è; l'opinione sta di mezzo, ed è di ciò che pare, di ciò che non è uno, di ciò che si muta, di ciò che è di mezzo tra l'essere e il non essere (le cose). Il filosofo vero non è chi opina, ma chi conosce (p. 480).

Questi, continua nel libro VI, è colui che fa per noi, e questo dobbiamo conoscere per non prendere equivoco (p. 485 A): determina dunque a quali condizioni egli debba rispondere (p. 487 A). Ma coloro che non fanno altro che filosofare per tutta la vita, oppone Adimanto, li vediamo essere comunemente o malvagi o buoni a nulla. Ed è naturale, risponde Socrate, ma la colpa di ciò è della gente che è disposta in modo fatuo e irragionevole (p. 489 D). Sta infatti che anche le nature filosofiche possono essere traviate dalla falsa corrente, e che la lor corruzione è tanto più grave e pericolosa quanto più generosa è la loro natura. Nè è possibile a chi non abbia natura divina veramente sottrarsi a questi influssi di blandizie o di minacce che sono tanto violenti quanto insensati (p. 495 A). La filosofia così è disertata dai buoni, e lasciata agli indegni, che trovando il posto vuoto alla loro volta la sconciano senza avere per essa nè preparazione nè attitudine. In tale condizione di cose al filosofo vero non resta altro da fare che tenersi in disparte (p. 497 A). Infatti, degli Stati d'ora non ce n'è uno in cui la filosofia possa vivere, e perchè vivesse si

dovrebbe nell'educazione fare tutto all'opposto di ciò che si fa ora, cioè non, come ora, saggiarne un poco appena usciti di puerizia, ma quando l'anima è matura, e riprenderla poi quando si sia tornati liberi dai doveri politici (p. 498 C). Se è difficile il persuader questo alla gente si è perchè la si pasce di chiacchiere retoriche e il filosofo vero non lo ha veduto mai, contentandosi solo di opinioni anzichè di conoscenza; e non ci si rimedierà finchè non capiti, come si è detto, che i filosofi veri sian costretti a mettersi al timone dello Stato, o ai re non venga la buona ispirazione di diventare filosofi. Questo è difficile bensì, ma non assolutamente impossibile nel mondo che è sì grande e nel decorrere dei secoli (p. 499 D). E che non sia impossibile, lo si può persuadere anche alla gente, chi sappia prenderla con le buone e mostrarle quanto è differente il filosofo falso dal vero; nè è ammissibile che, quando fosse edotta, questi non gli torni in simpatia. Tutto ciò pertanto non solo è possibile, ma è anche buono (p. 502 C).

Ebbene, come si educheranno i veri custodi e salvatori dello Stato? Se n'è discorso già prima, ma non si è detto là che dovevano essere filosofi. Perciò saranno pochi; e dovranno essere prima ben provati per vedere se sono atti a raggiungere il massimo sapere, e non solo a conoscere all'ingrosso le virtù cardinali per la via più breve percorsa di sopra, ma a rendersene ragione precisa per la via più lunga, passando così a quell'idea superiore che è al di là delle quattro virtù, l'idea del bene (p. 505 A), l'idea che dà il pregio a tutte le altre cose. Ma il bene che cos'è? Piacere? o conoscenza? Chi dice conoscenza finisce a dire che si tratta di conoscer ciò che è bene, e così non spiega nulla: chi dice piacere deve pur riconoscere che ci sono dei piaceri cattivi, e quindi che una stessa cosa è insieme buona e cattiva. Sta in fatto per altro che tutti aspirano a un bene che

sia bene veramente, pur non sapendo esattamente cosa sia. Lo dovran sapere a ogni modo i nostri custodi, se han da poter compiere l'ufficio loro (p. 506 B). Ma di definir subito il bene che cos'è, Socrate non se la sente e propone intanto di parlare di un derivato o figlio di esso bene, di un frutto insomma, non potendo per ora pagare il capitale (p. 507 A). Richiama pertanto la distinzione tra il mondo delle idee e quello delle cose, tra l'uno e i più; e nota che in questo secondo il senso della vista per cogliere il suo oggetto ha bisogno di un mezzo che è la luce, e questo ci è dato dal sole. Or ciò che è nel mondo visibile il sole in rapporto alla vista ed al veduto, nel mondo intelligibile è il bene in rapporto al pensiero ed al pensato: il bene è l'idea, il sole è l'immagine; il sole è perciò quel figlio o frutto o immagine del bene di cui si diceva (p. 508 D): l'idea del bene infatti dà l'essere alle cose (come il sole dà loro la vita) e il mondo perciò è buono e insieme è condizione per conoscerle (come il sole è condizione per vederle): conoscenza e verità sono condizionate dall'idea, ma il bene da cui queste procedono è anche più alto. (È Dio?) (p. 509 B). Or per determinare ancor meglio questi rapporti si immagini una retta divisa in due sezioni corrispondenti al visibile e all'intelligibile; quella del visibile la si divida ancora in due, l'una per le cose, l'altra per le immagini loro, l'una cioè per la realtà, l'altra per l'irrealtà. Similmente la sezione intelligibile si divida in due parti, corrispondenti alla matematica l'una e l'altra alla dialettica: per la prima, movendo da ciò che è reale nella sezione del sensibile e servendosene come di immagine, se ne traggono ipotesi che si ammettono senza discutere, discendendo alle loro conseguenze; per la seconda il procedimento è di ascesa e di ipotesi in ipotesi, senza commistione di sensibile, come per una scala, si sale al principio delle cose. A queste quattro sezioni corrispondono quattro

stadi del conoscere, e sono, in ordine discendente, l'intellezione, il raziocinio, la credenza e la congettura (pagina 511 E).

Questa speculazione viene al principio del l. VII rappresentata in modo sensibile nel famoso mito dell'antro. Della gente incatenata in una profonda spelonca e costretta in modo da non vedere che delle ombre projettate da un fuoco che è dietro le loro spalle, quelle ombre le crederebbero realtà. Or chi di loro fosse tratto fuori nel mondo nostro resterebbe abbagliato e ci vorrebbe del tempo prima che discernesse le cose come sono: viceversa quando poi avvezzatosi già alla luce del sole ritornasse nell'antro, non discernerebbe più bene nella penombra di laggiù ciò che prima discerneva, e sarebbe oggetto di riso per gli altri carcerati (p. 517 A). Noi nel mondo sensibile siamo come quelli dell'antro, e l'uscire dall'antro per noi è il salire al mondo intelligibile, dove l'idea ultima a vedersi e più alta è l'idea del bene, la quale è cagione di ogni cosa buona generando nel mondo visibile la luce ed il sole e procacciando, da signora che è, nell'intelligibile la verità e l'intelligenza (p. 517 C): cioè è il modello intelligibile di ciò che il sole è nel mondo sensibile, e la luce che da essa emana a far conoscibili le cose corrisponde alla sua copia che è la luce che emana dal sole a renderle sensibili. Analogamente, chi da tal contemplazione ridiscenda al mondo nostro è naturale resti abbarbagliato e non sappia alla prima dirigersi. Ciò che importa dunque, e che dev'essere lo scopo dell'educazione, non è già porla dentro l'intelligenza, come chi ponesse nell'occhio la vista: l'intelligenza è data come è data la vista, e officio dell'educazione è solo di rivolgerla alla contemplazione di ciò che è, liberandola dagli impacci dei sensi. Ma noi stiamo fondando uno Stato, e dobbiamo curare il vantaggio suo più che quello dei singoli, perciò non dobbiamo permettere che le anime

dei custodi, quando siano giunte a questa conoscenza vi si indugino, ma le costringeremo a ritornare al mondo nostro per giovare ad esso con la loro sapienza (p. 519 D). Se ciò non sarà piacevole per loro, noi li persuaderemo che ciò è giusto. Succederà così che chi andrà al comando vi andrà costretto e di mala voglia, l'opposto di quanto che accade ora: e questa è la prima condizione per avere un buon governo (p. 521 B). Gli uomini che saranno in disposizioni tali di spirito li produrrà l'educazione; ma non basterà più la ginnastica e la musica, le quali si affaccendano intorno a ciò che diviene; occorrerà altresì la scienza dei numeri, non quella volgare, ma quella che risale alla natura stessa del numero ed è coltivata allo scopo di conoscere e non di trafficare. Questa disciplina esercita ad usare la pura intelligenza per raggiungere la pura verità (p. 526 C). Dopo di questa bisognerà insegnare la geometria alla stessa maniera e con lo stesso scopo. E poi l'astronomia. Ma veramente prima dell'astronomia andrebbe la stereometria, che ora si studia poco e male: come infatti la geometria studia i piani, così questa i solidi in quiete e l'astronomia i solidi in moto, e perciò va posta quarta (p. 528 E). Sta bene, risponde Glaucone; l'astronomia fa guardare in alto e ci astrae dalle cose di quaggiù. — No, risponde Socrate, non è il guardare in alto quello che educa, ma il guardare con la mente ciò che è (p. 529 C). Anche l'astronomia perciò deve studiarsi non per i suoi fenomeni che sono mutevoli, ma perciò che è veramente, come speculazione intellettuale, analogamente alla geometria (p. 530 C). Lo stesso è a dirsi della musica (p. 531 C). Ma sopra tutte queste è un'altra disciplina, la dialettica, la quale non ha bisogno delle cose sensibili, nè si serve di ipotesi, ma si dirige direttamente alle intelligibili, a ciò che è. Se ne descrive l'eccellenza (p. 533 C). Distingue infatti, come alla fine del libro VI, quattro gradi del conoscere,

la scienza e il raziocinio, che sono intellezione, e la credenza e la congettura, che sono opinione, — quelle intorno all'essere, queste intorno al divenire. La dialettica corrisponde al più alto grado del conoscere, e deve perciò essere il coronamento degli studi (p. 535 A). Per così grande impresa si capisce che si debbano scegliere da educare indoli adatte, e dice quali (p. 536 D). In pratica poi dopo finita l'educazione ginnastica, a vent'anni dovranno coordinarsi quelli insegnamenti che si erano prima appresi alla rinfusa. Chi saprà vederne il complesso sarà dialettico (p. 537 C), e passati i trent'anni potrà darsi a questa indagine sempre che sia ben saldo nei principi, perchè la dialettica è una cosa pericolosa e da non trattarsi come usa ora, nè si deve usarne troppo presto, acciò non si prenda gusto a disputare per disputare e confondere altrui, anzi che per cercare la verità (p. 539 D). Dopo cinque anni di dialettica si dovrà ridiscendere alla vita pratica e al servizio dello Stato, prima, fino a cinquant'anni, negli uffici adatti ai giovani, poi conciliando insieme la filosofia e la politica, non perchè questa sia una bella cosa, ma perchè è una cosa necessaria (p. 540 C). Questo sarebbe possibile, se, come s'è detto, i filosofi veri giungessero al governo; e dice in che modo si potrebbe in questo caso istituire il passaggio al nuovo ordinamento (p. 541 B).

E nella parte costruttiva la Repubblica può dirsi qui finita: ciò che segue sono illustrazioni e chiarimenti. E prima di tutto viene il confronto con gli altri possibili governi e la graduatoria del loro degenerare. Si ritorna perciò col libro ottavo al discorso interrotto alla chiusa del quarto (p. 445), colle quattro forme di governo ivi accennate, che ora si determinano più specialmente, e sarebbero: la timocrazia (costituzione ambiziosa), l'oligarchia, la democrazia, la tirannia (p. 544 D); alle quali corrispondono quattro cittadini sempre più an-

ch'essi degeneri. Esaminiamo dunque e questi e quelli. Dall'aristocrazia, nel senso etimologico di governo dei buoni, nasce la timocrazia, cioè la gara per gli onori e per le cariche. Ogni cosa umana ha la sua corruzione e la corruzione della città nostra si avrà quando nascan dei figli da genitori non congiunti secondo le proporzioni di un dato numero nuziale, che qui vien determinato: da questi figli anormali e degeneri nascerà la confusione tra le varie classi e perciò la discordia; si leverà via la comunione, si divideranno i beni, i custodi non saranno più custodi, ma signori (p. 547 C). Si segnalano quindi le caratteristiche di questo nuovo governo in rapporto a quel di prima e alla degenerazione successiva (p. 548 D). Dice quindi quale sarà il cittadino corrispondente a tal città e in che modo vi si ingeneri (p. 550 C). Dalla timocrazia nasce l'oligarchia e se ne descrive analogamente il governo e l'uomo e l'origine (p. 555 B); da questa la democrazia e il democratico parimenti (p. 562 A), e finalmente la tirannide e il tiranno (p. 566 D), del quale si rappresentano il governo e gli atti per tutto il resto del libro (p. 569 C), che è artisticamente interessantissimo.

E la rappresentazione nel libro nono si continua, e si esamina il tiranno preso a sè, che vita viva. A pag. 558 D si eran cominciati a distinguere i desideri e i piaceri necessari e i non necessari. Ripigliandosi qui quella divisione, distinti questi ultimi in leciti ed illeciti, detto come questi si domano (p. 572 B), si afferma che chi è disposto a tirannia, tra questi desideri non distingue e si dà anzi ai non necessari e agli illeciti, finchè le passioni lo trascinano al furore e alla demenza, quindi a ogni eccesso (p. 576 B). Come costui e lo Stato da lui retto sono gli ultimi quanto alla virtù, così sono gli ultimi altresì quanto alla felicità, e gli altri in proporzione del loro deviare (p. 580 C). Or per rincalzare la

dimostrazione prima con una seconda, ripresa la distinzione delle tre parti dell'anima, di che s'era parlato nel libro quarto, le si riducono a tre amori, o desideri, o piaceri, del guadagno, dell'onore, del sapere; e secondo prevale l'uno o l'altro si avranno tre specie d'uomini che difenderanno ciascuno il proprio modo (p. 581 E). Or giudicherà meglio di tutti quello che ha maggiore esperienza, quello che sa anche gli altri piaceri cosa sono, e questo sa l'amante del sapere, il filosofo (p. 582 D); oltre di ciò questi giudica con lo strumento migliore di giudizio, cioè con la ragione: il suo piacere perciò è il miglior piacere, quello dell'onore sarà secondo e terzo quello del guadagno (p. 583 A). Segue finalmente una terza prova: il piacere e il dolore sono opposti e sono movimenti, e in mezzo ad essi è la quiete: questa però non è il piacere puro, e chi lo crede erra, perchè ignora ciò che è il piacere veramente (p. 585 A). Aggiungi che il dolore è come un vuoto (fame o sete, se del corpo, ignoranza o follìa, se dell'anima), e il piacere un riempimento; ma il riempimento più vero e più puro è quello che si fa di ciò che è (conoscenza), anzichè di ciò che non è (nutrimento) e perciò il piacere intellettuale è il piacere più grande, più vero e più puro, sia in rapporto ai piaceri del concupiscibile sia in rapporto a quelli dell'irascibile: di dove si deduce quanta sia in rapporto alla felicità la distanza tra il re, che conosce il piacer vero, e il tiranno, che non lo conosce (p. 588 A). Così è risposto alla questione posta a p. 361, se la giustizia giovi a chi la pratica, e non resta che conchiudere con la personificazione dell' uomo ingiusto e del giusto (p. 592 B).

Anche il libro decimo nella sua prima parte non fa che ampliare uno dei punti già trattati, la esclusione dei poeti dallo Stato, stabilita già nei libri secondo e terzo e riaffermata nell'ottavo, p. 568 A-D. Là, se n'erano date

delle ragioni morali, qui si vuol darne anche di speculative. E si argomenta così: ciò che è è Dio e l'idea; la natura (le cose) è imitazione di ciò che è; l'arte è imitazione della natura, ed è perciò terza di qua dal vero (p. 598 D). Chi sapesse fare le cose, si capisce che non preferirebbe far le immagini, e se Omero ed Esiodo avessero saputo fare i fatti avrebbero avuto ben altra fortuna (p. 600 E). Si procede ancora a distinguere chi usa d'una cosa, poniamo il flauto, e ne ha la scienza, chi la costruisce e ne ha una retta credenza, chi la imita e non ha nè l'una nè l'altra; oltre di ciò altro sono le parvenze che sono spesso erronee, altro i veri numeri e le vere misure: la ragione, cioè la parte più nobile dell'anima, si attiene a queste, l'imitatore alle parvenze, quindi rappresenta la parte meno nobile (p. 603 B). Ancora, l'imitazione delle passioni si rivolge alle facoltà inferiori dell'anima e non fa che sovreccitarle, tanto più che l'artista preferisce queste che più piacciono al volgo invece del costume saggio e quieto, che è più difficile a imitarsi. Perciò s'è fatto bene a eliminarlo dallo Stato (p. 605 C). Continua la carica contro la poesia come eccitatrice di passioni e turbamenti, fino a conchiudere che non se ne devono ammetter nello Stato che gl'inni agli Dei e gli elogi dei buoni (p. 607 B). L'altra poesia provi a difendersi e noi l'ascolteremo; ma se non ci riuscirà le preferiremo la virtù (p. 608 B).

Non dobbiamo infatti pensare solo al breve tempo della vita, ma al tempo tutto quanto, perchè l'anima è immortale. Come lo si prova? Ogni cosa ha in sè una sua propria corruzione che può condurla a morire e se per questa non muore, non morrà per altra causa. Or la corruzione del corpo, la malattia, lo fa morire; ma la corruzione dell'anima, che è l'ingiustizia e la malvagità, non la fa morire; dunque tanto meno la possono far morire le cose esteriori (p. 611 A). Se l'anima è immor-

tale, il numero delle anime è sempre lo stesso: essa infatti non è in alcun modo variabile, ma è costituita in unità, e per vederne la natura bisogna considerarla da sola e senza incrostazioni corporali (p. 612 A).

Così si è fatta l'apologia della giustizia in se stessa, e perciò ora si possono senza pericolo aggiungere gli altri onori e vantaggi ch'essa ha tra gli uomini (p. 613 E). Ma questi, ancorchè molti, sono ben poca cosa in confronto di quelli che l'attendono dopo morte, e così rispettivamente dei danni per gli ingiusti. Questi vantaggi e sopra tutto questi danni sono rappresentati nel magnifico mito di Er, col quale si chiude la *Repubblica*. Costui, risorto da morte dodici giorni dopo ch'era stato ucciso in battaglia, narra d'aver visto all'altro mondo il giudizio dei giusti e degli ingiusti, e poi la rinascita delle anime e la scelta delle vite.

Da questo riassunto ci risulta che il libro I è in se stesso compiuto e finito e contiene la discussione sull'utilità della giustizia concludendo negativamente sulla conoscenza che della giustizia noi abbiamo. Nel secondo si riprende più vigorosamente la tesi del primo e si ribadisce la necessità, per risolverla, di conoscere che cos'è la giustizia veramente. Se la ci sfugge, vista in piccolo nell'individuo, non la ci sfuggirà in grande nello Stato. Questo pertanto viene costruito ed esaminato nei libri secondo, terzo e quarto, e risulta che la giustizia essenzialmente consiste nel fare ciascheduno ciò che è suo ufficio di fare. Il principio del libro quinto chiarisce meglio l'educazione da darsi nello Stato e la comunione delle donne, cui si era già accennato. Ma poichè tutto ciò non può accadere se non sotto un governo di filosofi, nel resto del libro e nei due seguenti si descrive come il filosofo dev'essere. Esaurito il quale argomento, si descrivono nei libri ottavo e nono le degenerazioni dal governo perfetto, toccate appena nella chiusa del libro

quarto, per dedurne che il giusto solo, perchè conosce il vero, è felice e l'ingiusto infelice. Finalmente il libro decimo è un altro *excursus* sull'opportunità, già accennata, di escludere i poeti dalla Repubblica, al quale segue un breve tratto e piuttosto debole sull'immortalità, per chiudere col mito ove si rappresentano plasticamente i premi e le pene che attendono i giusti e gli ingiusti oltre la tomba. Si ha pertanto questa partizione: l. I, ll. II-V p. 471 C, l. V p. 471 C-VII, ll. VIII-IX, l. X.

Or compose Platone l'opera sua tutta di seguito come un solo tutto organico? o invece a tratti staccati coordinandoli poi alla bell'e meglio?

Alla prima qualcuno sarebbe tentato di rispondere che il primo libro potrebbe benissimo stare di per sè. E questo è vero, e non si può escludere certamente che originariamente esso sia stato scritto o abbozzato per stare da solo. Ma quando riflettiamo ch'esso viene di poco dopo il *Gorgia* del quale è un doppione, ci si presenta probabile l'ipotesi che se Platone riprese l'argomento non doveva esser per ripeterlo oziosamente, ma per porlo in altra luce: la morale ancora individuale del *Gorgia* diviene nella *Repubblica* la morale dello Stato. Or poichè il primo libro da solo non segnalava questa differenza, non aveva dunque ragione di esser pubblicato solo a parte. Con questo ragionamento concordano del resto anche le testimonianze degli antichi. Riferisce Aulo Gellio (*Noct. Att.* XIV 3) che Senofonte come ebbe letti circa i due primi libri della *Repubblica* ch'erano appena stati pubblicati, si mettesse a scrivere la *Ciropedia* per opporre a quella di Platone una concezione diversa dello Stato. Ora questo potrà essere inesatto, ma il negarlo senz'altro è un procedimento tanto spiccio quanto arbitrario. La questione insomma potrà essere sull'estensione della parte che sarebbe stata pubblicata per prima e che

Senofonte avrebbe letto; le parole di Gellio infatti *ex duobus fere libris* male la determinano, anche perchè non ci consta affatto se la divisione attuale in dieci libri (1) (che non è poi tanto cattiva quanto molti credono) risalga a Platone o non sia opera invece degli Alessandrini. Certo quella parte non doveva limitarsi al solo attuale primo libro, anche perchè di costituzione dello Stato in esso affatto non si parla. Saranno dunque stati i nostri primi due? Anche nei due primi attuali la questione è certo impostata a sufficenza, perchè uno che abbia in proposito altre idee si senta tentato di metterle fuori. L'argomento, a ogni modo, non è conchiuso se non nel libro quinto, e perciò vien naturale il supporre che effettivamente sia stata tutta questa parte costruttiva e normativa quella che il filosofo mise fuori prima in una redazione, si capisce, più o meno diversa dalla nostra, forse meno ampia. Certo Platone correggeva i suoi scritti e li ricorreggeva, e tracce di correzioni e di rimaneggiamenti anche nella *Repubblica* ve n'hanno.

Or che questa ultima ipotesi sia vera ce ne assicura un altro documento. Aristofane nelle sue *Ecclesiazuse* deride per filo e per segno la comunione dei beni, e più assai quella delle donne e dei figli, quale è tracciata dal filosofo nella prima parte dell'attuale libro quinto, seguendo il testo suo così da presso da potersi escludere che la sua censura sia diretta a discorsi orali o della scuola. Ciò dimostrò Alessandro Chiappelli più di una trentina d'anni or sono (2), e ciò è intuitivo a chiunque abbia presenti le due opere, e non si sia fissato di negare l'evidenza. Ma le *Ecclesiazuse* non possono farsi discen-

(1) Il Christ, *Gesch. der griech. Litteratur*, p. 443 n. 1, asserisce che si sarebbero scoperte tracce di una più antica divisione in sei libri.

(2) *Riv. di Filol.*, XI, 1882.

dere più basso dell'anno 389, e allora la *Repubblica* quale ora l'abbiamo non era certo stata ancora pubblicata. Tanto meglio: nella redazione attuale troviamo infatti che Platone conosce la censura di Aristofane, ma la rintuzza e mantiene il suo instituto: a proposito delle donne costrette anche vecchie a spogliarsi e far ginnastica, « non si ha da aver paura » dice, p. 452 B, « delle beffe degli spiritosi, qualunque cosa possan dire di cotali innovazioni ». E a p. 457 B « E quell'uomo che rida a veder le donne nude far ginnastica ad ottimo scopo, *cogliendo* dal suo riso *un frutto immaturo di sapere*, non sa evidentemente di che cosa rida nè che cosa si faccia ». Veramente Aristofane rideva di ben altro e più che di questo.

Quando cominciò dunque Platone a scriver la *Repubblica*, o almeno a preparare i materiali che dovevano servire alla sua opera? Quando cominciasse è difficile dire: qualcheduno crede molto presto; certo però il saggio di cui parla Aulo Gellio non dovette uscire molto prima del 389: la pubblicazione doveva esser recente quando Aristofane ne trasse occasione per la satira, la quale non si limita a singoli tratti, ma investe tutto quanto l'edificio del filosofo. Se Platone costruisce uno stato ideale, uno stato ideale sulle sue stesse orme costruisce anche Aristofane; il quale non deve certo aver aspettato che la novità perdesse freschezza per farsene beffe. Anche l'evidenza interna non ci permette di risalir molto più indietro: l'arte di Platone fin dal primo libro è già matura e perfetta come quella del *Gorgia* che è anteriore. Certo è d'altra parte che in quell'anno stesso 389 Platone partì per il suo primo viaggio in Sicilia, dove imparò a sue spese che cosa sia un tiranno, e della pittura ch'egli ne fa nei libri ottavo e nono è evidente che il modello dev'essere stato il primo Dionisio. Quando poi tornato in Patria abbia ripreso l'opera sua, e quando

abbia finito di ordinarla e collaudarla non sappiamo (1), certo fu prima del 367 quando intraprese il secondo viaggio siciliano, che, rispetto alla politica, lo pose in un altro ordine di idee.

Milano, 28 ottobre 1916.

---

(1) L'accenno ad Ismenia, in I, p. 336 A, non prova nulla per la cronologia, come è detto in nota a questo luogo.

# LA REPUBBLICA

# LIBRO I.

1. — Ero sceso jeri al Pireo con Glaucone figlio di 327
Aristone (1) sia per fare alla Dea (2) anch'io la mia preghiera sia per desiderio insieme di vedere la festa in che modo l'avrebber celebrata, chè la facevan ora per la prima volta. Bella pertanto parve anche a me la processione di quelli del luogo, non però quella dei Traci meno decorosa (3). Or dopo aver pregato e aver assistito allo spettacolo, tornavamo alla città (4), quando veduti da lontano che eravamo diretti verso casa, Pole- B

(1) Dionisio d'Alicarnasso e Diogene Laerzio ci riferiscono che Platone non cessò mai fino ai suoi ultimi giorni di correggere i suoi dialoghi, e che dopo la sua morte si trovò un suo quaderno in cui era modificata la forma appunto del proemio alla Repubblica.

(2) Sebbene, quando si nomina la Dea senz'altro, debba di regola intendersi Atena, qui è chiaro (anche per il confronto con pag. 354 A) non poter esser essa altro che Bendis, una divinità tracia che aveva tempio e culto al Pireo, e si vuole identificare o avvicinare ad Artemide. Le sue feste dette Bendidie si celebravano appunto al Pireo, secondo Proclo, nel mese Targelione (Maggio-Giugno).

(3) Come Dea Tracia era naturale fosse celebrata non solo dai Greci del luogo, ma anche dai Traci che vi abitavano per ragione di commercio o per altri motivi.

(4) La città è Atene in opposizione al Pireo.

marco di Cefalo ordinò al ragazzo (1) di correre a dirci che lo aspettassimo. E il ragazzo, pigliatomi di dietro pel mantello, — vi prega, disse, Polemarco di aspettarlo. Ed io mi voltai e domandai ov'egli fosse. Eccolo qui dietro, disse, che viene, ma aspettatelo. — E lo aspetteremo
C disse Glaucone. E poco dopo Polemarco sopraggiunse e ⟨con lui⟩ Adimanto fratel di Glaucone (2) e Nicerato di Nicia (3) ed alcuni altri che parevan venir via dalla processione. Polemarco dunque disse: — caro Socrate, siete avviati, mi pare, alla città come per andarvene. — E non t'apponi male, dissi io. — Or vedi, soggiunse, quanti siamo? — E come no? — O dovrete dunque, disse, esser voi da più di tutti noi, o restar qui. — Però, risposi io, una scappatoja ancora ci rimane, se potessimo cioè noi persuader voi, che vi conviene di lasciarci. — O che sareste capaci, disse lui, di persuader chi non ascolta? — Certo che no, rispose Glaucone. — E noi allora non vi ascolteremo; mettetevelo, disse, bene in mente. — E Adi-
328 manto: ma forse che, disse, non sapete neanche che vi sarà questa sera una corsa di torce a cavallo (4) in onore

(1) Lo schiavo che lo accompagnava. Cefalo, siracusano, era stato invitato da Pericle a trasferirsi ad Atene (Lys. 12, 4), dove dimorò in qualità di meteco per ben trent'anni esercitando il commercio ed arricchendosi: ebbe case al Pireo. Suoi figli furono Polemarco, Lisia ed Eutidemo: quest'ultimo è ricordato solo qui poco più oltre (p. 328 B): Polemarco fu messo a morte sotto i Trenta Tiranni, e Lisia recitò contro il suo accusatore Eratostene la più famosa delle sue orazioni.

(2) Su questi fratelli di Platone vedi i Prolegomeni: anche Glaucone poche righe dopo apparisce essere della compagnia, il che mi fa sospettare qui un piccolo guasto nel testo: forse prima di καὶ Ἀδείμαντος è caduto un καὶ Γλαύκων.

(3) Una famiglia disgraziata. Nicia, il padre, perì nella spedizione di Sicilia, come tutti sanno; Nicerato, il figlio, fu ucciso dai Trenta.

(4) La corsa con le fiaccole, che si trasmettevano da schiera a schiera o, altre volte, da singolo a singolo corridore, è gara all'ingrosso a tutti nota. Se nelle particolarità qui per noi può sorgere qualche dubbio, ricordiamoci che Platone parlava a chi dubbi non ne aveva.

della Dea? — A cavallo? dissi io; questo è nuovo. Terranno le torce e se le passeranno l'un l'altro in gara a cavallo? O come dici? — Così appunto, disse Polemarco, e per di più ci sarà un veglione che val la pena di vedere. Usciremo pertanto dopo cena (1) e andremo a vedere il veglione; là ci troveremo con molti giovani e discorreremo. Ma restate dunque e fate a modo nostro. — E Glau- B
cone: pare, disse, che si debba restare. — E poichè ti pare, diss'io, s'ha a far così.

2. — Andammo dunque a casa di Polemarco e vi trovammo Lisia ed Eutidemo suoi fratelli, come pure Trasimaco Calcedonio (2) e Carmantide Peaniese (3) e Clitofonte di Aristonimo (4).

C'era in casa anche Cefalo, il padre di Polemarco. E mi fece l'impressione d'esser vecchio, poich'era del tempo molto che io non l'aveva più veduto. Egli stava C
a sedere su di una poltrona con un cuscino e aveva il capo inghirlandato, chè aveva appena fatto un sacrifizio

(1) Si capisce che, dopo una conversazione durata per dieci libri, avranno fatto tardi non che per lo spettacolo, anche per la cena. Ma Platone non badava a queste irrazionalità.

(2) Trasimaco di Calcedone sofista e retore venne in Atene press'a poco quando vi venne pure Gorgia: è ricordato da Platone anche nel *Fedro* (p. 267 C-D) come abilissimo nel commuover le passioni, nell'accusare e nello sventare le accuse. Gli antichi ricordano vari titoli delle sue opere, che dovevano essere principalmente luoghi comuni, e sono concordi nel notarne l'efficacia e la violenza. Il ritratto che ne fa Platone in questo primo libro corrisponde a questi apprezzamenti. Vita e frammenti vedi raccolti presso Diels, *Die Fragm. d. Vorsokratiker*: giudizio di lui in Blass, *Die attische Beredsamkeit*, $1^2$, pp. 244-48.

(3) Un Carmantide figlio di Cherestrato pure Peaniese fu scolaro d'Isocrate e onorato di corona d'oro come buon cittadino (Isocr. 15, 93-94). Probabilmente è costui.

(4) Dalle poche parole che a p. 340 dice a rincalzo di Trasimaco si deduce che costui fosse suo discepolo. Tale appare anche nel dialogo platonico che è intitolato dal suo nome. Aristofane (*Ran.* 967) nomina un Clitofonte insieme con Teramene come attinenti all'arte d'Euripide: nulla impedisce che sia il nostro.

nel cortile. Ci sedemmo dunque presso di lui, che c'erano lì in cerchio degli scanni. Ora appena che Cefalo mi vide, mi fece grandi accoglienze e mi disse: caro Socrate, non ti fai mica vedere troppo spesso da noi scendendo al Pireo; eppure dovresti. Se infatti io fossi ancora in forze da poter facilmente venire in città, non occorrerebbe affatto che tu scendessi quaggiù, ma noi verremmo
D da te: così invece bisogna che venga tu qui più spesso. Poichè devi sapere che per me quanto più i piaceri del corpo avvizziscono, tanto più cresce invece il desiderio e il gusto del discorrere. Non voler dunque far diversamente, ma accompagnati a questi giovanotti e vieni spesso da noi come si fa coi buoni amici e familiari. — E in verità, dissi io, caro Cefalo, a ragionare con le persone molto
E anziane io ci trovo piacere; credo infatti che io potrei imparare da loro, come quelli che ci han preceduto sulla strada che dovremo forse percorrere anche noi, potrei sentire quale essa sia, se aspra e difficile, o facile e comoda. E appunto anche da te sentirei volentieri che ti pare di questo, poichè sei arrivato già a quell'età che i poeti chiamano *la soglia di vecchiezza* (1), se la è la parte triste della vita o che notizie ce ne dài.

3. — Io te lo dirò, — rispose lui, sì per Giove, o amico
329 Socrate, quale la mi pare. Spesse volte infatti ci troviamo insieme in parecchi che abbiamo presso a poco la stessa età per fare onore al proverbio antico (2). E i più di noi non fanno che venire a lagnarsi rimpiangendo i piaceri della giovinezza e ripensando i diletti venerei

(1) La frase è omerica. Cfr. *Il.*, XXII, 60 ed altrove.

(2) Il proverbio è ἧλιξ ἥλικα τέρπει, cioè: il coetaneo si trova bene col coetaneo (cfr. *Phaedr.* p. 240 C). Cicerone, in *de Senectute* 3, parafrasando molto da vicino tutto questo luogo, aggiunge espressamente anche il proverbio: *pares autem cum paribus veteri proverbio facillime congregantur.*

e i simposi e i banchetti e altre cose ancora che a queste
vanno insieme e se ne crucciano come privati di un gran
che, e che quello fosse viver bene e questo neanche vi-
vere. E alcuni anche si lamentano del nessun rispetto che B
han per i vecchi i familiari e a questo proposito ripeton
la canzone di quanti mali sia loro causa la vecchiezza.
Ma a me pare, o Socrate, ch'essi dian la colpa a chi non
l'ha. Perocchè se la colpa l'avesse questa, avrei dovuto
patire pur io per la vecchiezza questo stesso e gli altri
tutti, quanti sono arrivati a questa età. Ora io mi sono
imbattuto anche in parecchi che non erano però di que-
sto umore e tra le altre una volta ero insieme con Sofocle
il poeta (1), quando uno domandavagli: — Come la si-
va, o Sofocle, nelle cose veneree? sei capace ancora di C
aver che far con una donna? — Ed egli — sta zitto, disse,
o buon uomo, chè finalmente son riuscito a liberar-
mene con quel piacere con cui ci si libera da un padrone
selvatico e rabbioso. — E bene mi parve allora che
quello avesse risposto, ed ora non meno. Poichè assolu-
tamente quanto a queste cose si ha nella vecchiezza molta
pace e molta libertà: come i desideri abbiano rimesso
di tensione e si allentino, succede precisamente ciò che
Sofocle diceva, ci si può liberare da molti pazzi padroni. D
Ma, quanto a ciò e alle lamentele contro i familiari,
una sola ne è la cagione, caro Socrate, non la vecchiezza,
ma l'umore degli uomini. Qualora infatti siano misurati
e accomodanti, anche la vecchiezza non è poi tanto grave:
se no, e la vecchiezza, caro Socrate, e la gioventù pure
per un uomo tale torna difficile.

4. — Ed io compiacendomi di questo suo dire e vo-
lendo farlo parlare ancora lo stuzzicava e gli diceva: Caro
Cefalo, ho paura che i più, quando tu dica queste cose non E

(1) Anche questo aneddoto si trova ripetuto in Cicerone.

te le menino buone, e credano invece che tu la vecchiezza possa tollerarla non per il tuo buon carattere, ma perchè sei un gran signore; per i ricchi infatti suol dirsi che ci sono molte consolazioni. — Vero, disse: non le menano buone; e forse c'è qualcosa di vero in ciò che dicono; non per altro tanto quanto credono; ma è giusto il detto di Temistocle (1), il quale a quello di Serifo che lo insolen-
330 tiva e gli diceva che non per sè ma per la città sua egli era sì lodato, gli rispose che nè eventualmente avrebbe potuto egli ottener tanta nominanza ove fosse stato Serifio, nè quello ove Ateniese. E così ai non ricchi e che sopportan male la vecchiezza quadra lo stesso discorso, che nè l'uomo ragionevole potrebbe sopportare molto agevolmente la vecchiezza con la povertà, nè il non ragionevole, anche se ricco, potrebbe mai trovare in sè di che contentarsi. — Ma, o Cefalo, chiesi io, di queste tue so-
B stanze il più l'hai tu ereditato o te lo sei acquistato? — Che acquistato? rispose, caro Socrate. Quanto a fortune io sto come in mezzo di mio nonno e di mio padre. Il nonno infatti e mio omonimo avendo ereditato press'a poco la sostanza ch'io ho adesso la fe' più volte tanta, ma Lisania mio padre la ridusse anche a meno che or non sia: ebbene, io mi contento se potrò lasciarne a questi qui (2) non già meno, ma un pochino di più che non ne ho ereditato. — Perciò appunto ti facevo la domanda, dissi io, perchè non mi pareva che tu le ricchezze le amassi in
C modo straordinario; come fanno quelli per lo più che non se le sono guadagnate essi stessi; mentre quelli che se le sono guadagnate le hanno care il doppio degli altri. Come infatti i poeti amano le proprie poesie e i padri i

---

(1) Anche questo è ripetuto da Cicerone. Serifo è una delle Cicladi.

(2) A τούτοισιν dei codici preferisco con JOWETT-CAMPBELL τουτοισί del BEKKER, che mi pare più proprio essendo i figli presenti.

propri figli, a questa stessa guisa chi ha fatto la roba ci tiene a serbarla, perchè opera sua propria, e poi come gli altri per l'uso che ne fa. Sono perciò costoro seccanti a starci insieme, chè non san lodare altro che la ricchezza. — È ben vero, disse, ciò che dici.

5. — È vero proprio, diss'io. Ma dimmi anche questo: D
qual è il vantaggio maggiore che reputi aver tratto dall'aver tante sostanze? — Quello, disse lui, del quale, quando io il dica, non troverei forse molti che si persuaderebbero. Perocchè, caro Socrate, hai da sapere che quando uno si avvicini al momento di dover pensare alla morte, gli entra in corpo il timore e la preoccupazione di cose delle quali prima non gli entrava. Chè i miti che si contano di ciò che è nell'Ade, come cioè colui che qui è stato ingiusto debba laggiù pagarne la pena, se fin lì ponevali in celia, allora gli conturbano l'anima, che non siano forse veri; e sia per debolezza di vecchiaja, sia E
anche per esser già più vicino al mondo di là, l'uomo li vede un po' più chiari. Egli pertanto si fa pieno di sospetto e di paura e comincia già a fare i conti e a considerare, se non abbia fatto dei torti a qualcheduno. E colui che trova nella propria vita molte iniquità si desta di frequente come i fanciulli dal sonno, sgomento sempre, e vive in cattiva aspettazione. Colui invece che non 331
è consapevole seco stesso di ingiustizia veruna ha sempre con sè dolce speranza, la buona nutrice dei vecchi, dice Pindaro. Perocchè con molto garbo, caro Socrate, egli disse questo, che cioè chi giustamente e santamente abbia trascorsa la vita

Dolce nutrice di vecchiezza, a lui
Molcendo il cuor, speranza l'accompagna,
Che il mutabil pensier dell'uom governa (1).

---

(1) Pind. *fr*. 214.

Chè dice davvero mirabilmente bene. Ora a questo fine io riconosco che il posseder ricchezze conti molto non
B per chi che sia, ma per l'uomo ragionevole. Perocchè a non ingannare alcuno neppure involontariamente e non mancargli di fede, o, restando in debito sia di sacrifizi, verso un Dio sia di denari verso un uomo, a non dover poi scender laggiù tutto pauroso, il possesso di ricchezze a ciò contribuisce molto. Esso ha bensì anche molte altre utilità, ma calcolatele una per una, caro Socrate, per un uomo di giudizio questa la porrei non per ultima, l'essere la ricchezza a questo scopo efficacissima.

C Dici ottimamente, dissi io, caro Cefalo, ma questo appunto, la giustizia, o che diremo ch'essa sia la sincerità, così semplicemente, e il restituire quello che uno avesse ricevuto da altri, o anche queste cose stesse si dà il caso talora di farle giustamente e tal altra ingiustamente? Dico questo, per esempio: (1) tutti converrebbero che se uno riceve in deposito da un amico sano di mente delle armi, qualora questi impazzito le ridomandi non le si debbano rendere e che non sarebbe giusto colui che le rendesse, come neppure chi ad uno in tal stato volesse dire la verità tutta quanta. — Tu parli, disse, retta-
D mente. — Non è questa dunque la definizione della giustizia: dire la verità e restituire altrui ciò che si è avuto. — Certo che sì anzi, caro Socrate, disse interrompendo Polemarco, se pure si deve poco o molto credere a Simonide. — E allora, disse Cefalo, io vi cedo la parola, poichè già io devo ormai badare ai sacrifici. — Lasci dunque a Polemarco, dissi io, la tua eredità? — Appunto, disse egli ridendo, e insieme s'avviò verso le vittime (2).

---

(1) Che gli esempi che seguono sian di quelli che Socrate usava adoperare, puoi vedere dal confronto con Senofonte *Mem.*, IV, 2, 13 sgg. Cfr. più oltre p. 382 C.

(2) Cicerone (*ad Att.*, IV, 16) spiega l'allontanarsi di Cefalo

6. — Or parla tu, dissi io, che sei l'erede del discorso: E
che cosa è ciò che diceva Simonide, che tu dici esser ben
detto intorno alla giustizia? — Che, rispose egli, il giusto
è rendere a ciascuno ciò che gli si deve (1): dicendo egli
questo mi pare dica bene. — Ma certo, dissi io, che a Simonide non è proprio facile negar fede, perciò ch'egli
è un uomo savio e divino; con questo però che cosa voglia dire, tu forse lo capisci, ma io non lo so. Poichè è
certo che non vuol dire questo, come dicevamo poco fa,
che se uno ha depositato qualche cosa presso chi che sia,
richiedendola lui fuori di senno, si debba ridargliela. Eppure questo è ciò che gli è dovuto, ciò che ha depositato. 332
O forse no? — Sì. — Non però in alcun modo si ha a
restituire se uno lo richieda fuor di senno? — È vero,
diss'egli. — Intende dunque certo Simonide, come è naturale, una cosa diversa da questa quando dice che il giusto è rendere ciò di che si è in debito. — Diversa, per
Giove, disse egli, poich'egli ritiene che agli amici gli
amici siano in obbligo di render bene e non del male. —
Capisco, dissi io; che non è rendere il debito se uno restituisca ad un altro dell'oro che questi gli abbia consegnato, qualora la restituzione e la recezione torni di B
danno, posto che il ricevente e il restitutore siano amici.
Non credi che così voglia dire Simonide? — Certamente.
— E che? E ai nemici s'ha da rendere qualunque cosa
si debba loro? — Precisamente, disse; ciò però che loro
si deve; e si deve appunto, io credo, dal nemico al nemico quel che si conviene, cioè del male.

---

con la considerazione che non era opportuno far assistere a un discorso così lungo un uomo d'età così grave. Si potrebbe aggiungere che la costituzione dello Stato interessa molto chi ha ancora del tempo da vivere, non chi è in procinto di morire.

(1) Questa sentenza, del resto punto peregrina, non si trova nei frammenti di Simonide. Notisi come il poeta ufficiale della Grecia faccia testo qui non meno che nel *Protagora*.

C 7. — Adombrò pertanto, dissi io, come pare, Simonide,
in forma poetica, ciò che il giusto dovesse essere; peroc-
chè egli pensava, si vede, che il giusto fosse questo, ren-
dere a ciascuno ciò che gli si conviene, e questo lo chiamò
il debito.—O non ti pare? disse lui. — Per Giove, dissi io;
e se uno lo interrogasse: o Simonide, l'arte medica, a chi
e che debito e convenienza rende essa, perchè la si
chiami con tal nome? che cosa credi che ci risponde-
rebbe? — È chiaro ⟨che risponderebbe⟩, disse lui, che
ai corpi farmachi e cibi e bevande. — E l'arte culinaria
a chi e che debito e convenienza rende essa alla sua volta
D per chiamarla così? — Dà il condimento alle vivande. —
Sta bene. E a chi e che cosa rende quell'arte che dovrebbe
chiamarsi giustizia? — Se c'è una conseguenza, o Socrate,
di ciò che prima si è detto, ella rende agli amici e ai ne-
mici rispettivamente vantaggi e danni. — Il far dunque
bene agli amici e male ai nemici egli la chiama giustizia?
— Pare a me. — Chi è dunque colui ch'è più atto agli
amici malati a far del bene e ai nemici del male rispetto
E alla malattia e alla salute? — Il medico. — E chi ai navi-
ganti rispetto ai pericoli del mare? — Il nocchiero. —
Ed il giusto? In che azione e per qual risultamento è
egli capacissimo di giovare agli amici e di nuocere ai
nemici? — Nel combatterli o nell'allearsi con loro, pare
a me. — Bene; però a chi non è malato, caro Polemarco,
il medico è inutile. — Vero. — E a chi non naviga il
nocchiero. — Sicuro. — O forse anche a chi non è in
guerra il giusto è inutile? — Non pare affatto a me que-
sto. — È una cosa utile anche in pace dunque la giu-
333 stizia? — Ella è utile. — Anche l'agricoltura infatti
⟨è utile⟩: o no? — Sì. — Per i frutti che rende? — Sì. —
E così pure l'arte del calzolaio? — Sì. — Per le scarpe,
ammetterai, credo, che procaccia. — Precisamente. —
E allora? La giustizia per che uso od acquisto diresti che
è utile in tempo di pace? — Per gli affari, caro Socrate. —

E affari chiami le comunioni di rapporti, o forse altri-
menti? — Così precisamente. — Ma forse che il giusto è B
buono ed utile compagno nel dispor le pedine, o è meglio
chi sa il giuoco degli scacchi? — Chi sa il giuoco. —
E nel disporre i mattoni o le pietre è forse il giusto com-
pagno più utile e migliore, o l'architetto? — L'architetto.
— E allora in quale rapporto dovrebb'essere il giusto
compagno migliore del citarista, come il citarista è del
giusto nel toccare le corde? — In quello del danaro, pare
a me. — Tranne forse, o Polemarco, nel servirsi del
denaro, quando occorra comperare insieme per denaro
o vendere un cavallo; chè allora, io credo, ⟨sarà più utile⟩ C
chi s'intende di cavalli. Non è vero? — È evidente. —
E così quando una nave, un armatore o un nocchiero. —
Si direbbe. — Quando, dunque, e per qual caso di ado-
perare in comune l'argento o l'oro, sarà l'uomo giusto
più utile che altri? — Quando si abbia a darlo in custo-
dia e non si abbia voglia di prenderlo, o Socrate. — Dun-
que dici, quando non occorra punto di servirsene, ma
abbia a star là? — Precisamente. — Quando dunque il
denaro sia inutile, allora utile è per esso la giustizia? — D
Dovrebb'essere. — E così quando si abbia a custodire una
ronca, la giustizia è utile e in pubblico e in privato; ma
quando adoperarla, l'arte del vignajuolo? — È evidente.
— E così dirai anche di uno scudo e d'una cetra, che
quando occorra custodirli e non farne niente, allora giova
la giustizia, e quando adoperarli l'arte del soldato e la
musica? — Di necessità. — E così per tutte le altre cose,
per l'uso di ciascuna la giustizia è inutile, e quando sono
inutili è utile. — C'è pericolo.

8. — Non dovrebbe pertanto essere, o caro, una cosa E
proprio seria la giustizia, se la ci torna utile per le cose
inutili. Ma facciamo quest'altra considerazione: colui che
nell'azzuffarsi è capacissimo di menare, sia al pugilato sia

altrimenti, costui sarà ⟨capacissimo⟩ anche di difendersi?
— Certamente. — E chi sapesse anche guardarsi da una
malattia, non dovrebbe saper benissimo anche attaccarla
334 altrui senza farsi scorgere? — A me pare di sì. — Ma an-
che di un campo militare è buon custode quello stesso
che sappia anche carpir segretamente ai nemici e i
consigli e ogni loro atto? — Certamente. — Di ciò dun-
que di che uno è bravo custode, di questo è anche bravo
ladro. — Pare di sì. — Se pertanto l'uomo giusto è
bravo a custodire il denaro, sarà bravo anche a rubar-
lo (1). — Così almeno, disse, il ragionamento ci conchiu-
de. — Un ladro dunque, come pare, il giusto ci risulta:
e c'è pericolo che tu l'abbia imparato da Omero: infatti
B egli pure il nonno materno di Ulisse, Autolico, lo ha
caro, e dice che si fregiava sopra tutti gli uomini per la
ladreria e lo spergiuro (2). Pare infatti che la giustizia,
e secondo te e secondo Omero e secondo Simonide, sia
qualche cosa di ladresco, a vantaggio per altro degli
amici e a danno dei nemici. Non dicevi così? — No, per
Giove, disse lui, ma non so più io stesso che cosa dicessi.
Questo però io lo credo ancora, che giovare agli amici sia
la giustizia e nuocere ai nemici. — E amici chiami tu
C coloro che a ciascuno pajan buoni o invece quelli che
sono, anche se non pajano? E nemici parimenti? — È na-
turale, disse, però che quelli che uno crede buoni li ami
e quelli che cattivi li odi. — Ma forse che non s'ingan-
nano gli uomini su questo, da parer loro buoni molti che
nol sono, e molti viceversa? — S'ingannano. — Per co-
storo dunque i buoni sono nemici e i cattivi sono amici?
— Certamente. — Ma parimenti sarà giusto allora per
D costoro giovare ai cattivi e nuocere ai buoni. — Pare di

(1) Tutto ciò è detto per celia, col solo scopo di confonder Polemarco.

(2) *Od.*, XIX, 394-96.

sì. — Ma per altro i buoni sono giusti e non disposti a commettere ingiustizia. — Ciò è vero. — E allora secondo il tuo ragionamento, a chi non fa niente di male è giusto far del male. — Niente affatto, disse, caro Socrate; chè mi ha l'aria questo di un discorso sbagliato. — Allora, dissi io, agli ingiusti sarà giusto si faccia del male e ai giusti del bene. — Questo sembra più bello dell'altro. — E allora, o Polemarco, accadrà a molti, cioè a tutta la gente che è in errore, che la giustizia sia far
male agli amici (ne hanno infatti di cattivi) (1), e far del E
bene ai nemici, poichè sono buoni. E così diremo precisamente il contrario di ciò che affermavamo dicesse Simonide. — E precisamente, disse, accade così. Ma correggiamo. Poichè c'è pericolo che non abbiamo definito bene l'amico e il nemico. — Definito come, o Polemarco? — Che chi pare buono, costui anche sia amico. — Ed ora come, dissi io, correggeremo? — Colui che pare,
disse lui, e che anche è buono, ⟨lo diremo essere⟩ amico, 335
e colui che pare ma non è, parere bensì ma non essere amico: e così quanto al nemico la stessa posizione. — Amico dunque, come pare, secondo questo discorso sarà il buono, nemico il malvagio. — Sì. — Allora ci permetti di fare un'aggiunta al concetto di giustizia in confronto di ciò che prima dicevamo, quando dicevamo es-

(1) πονηροὶ γὰρ αὐτοῖς εἰσιν. Stallbaum, Müller, Ferrai, Zuretti ecc. interpretano «per loro sono cattivi»; Jowett e Campbell «ne hanno di cattivi», e non ostante che la prima interpretazione spieghi forse meglio αὐτοῖς, preferisco la seconda, perchè mi pare più conseguente con l'ultima conclusione che la giustizia sia far bene ai giusti, far male agli ingiusti: quella di prima, far bene agli amici e far male ai nemici, è quindi subordinata all'ipotesi che gli amici si amino perchè sono buoni e i nemici si odiino perchè sono cattivi. Nel caso perciò di un falso giudizio la giustizia vera non segue questa falsità, e perciò se uno ha degli amici cattivi ch'egli reputa buoni, il suo vero dovere resta sempre quello di far loro del male. L'interpretazione nostra dice che cosa è giusto secondo verità, l'altra dice che cosa pare giusto secondo una falsa opinione.

ser giusto far del bene all'amico e del male al nemico:
ora oltre di ciò si dovrà dire che è giusto far del bene
all'amico che sia buono e del male al nemico che sia
B malvagio. — Precisamente, disse. Così pare a me che
possa esser detto molto bene.

9. — Ma, ed è poi proprio, dissi io, dell'uomo giusto far
del male a chi che sia degli uomini? — Certamente, disse,
ai tristi e nemici conviene far del male. — Ma i cavalli
cui si sia fatto del male diventano migliori o peggiori? —
Peggiori. — Rispetto ai pregi dei cani o a quelli dei
cavalli? — A quelli dei cavalli. — E allora anche i cani
cui si faccia del male diventano peggiori rispetto ai pregi
dei cani e non rispetto a quelli dei cavalli? — Di ne-
C cessità. — E gli uomini, o amico, non dovrebbero dire lo
stesso, che patendo del male diventeranno peggiori nei
valori umani per l'appunto? — Senz'alcun dubbio. — Ma
la giustizia non è un valore umano? — Anche questo è
certo. — Allora, o caro, gli uomini che patiscono del
male, è necessario diventino più ingiusti? — È da cre-
dersi. — Ma forse che con la musica i musici possono far
gli altri antimusicali? — È impossibile. — E con l'equi-
tazione i cavallerizzi inetti a cavalcare? — Non si dà.
— Ma con la giustizia i giusti ingiusti? o in una parola
D con la virtù i buoni malvagi? — Ma è impossibile. —
Infatti non è, credo, opera del calore il rinfrescare, ma
del suo contrario. — Sì, certo. — Nè dell'aridità l'inu-
midire, ma del suo contrario. — Indubbiamente. —
Nè, così, del buono il far del male, ma del suo con-
trario. — È evidente. — Ma il giusto è buono? — Cer-
tamente. — Non è dunque opera del giusto il far del
male, o Polemarco, nè ad un amico nè ad alcun altro,
ma del suo contrario, dell'ingiusto. — Assolutamente mi
E pare che tu dica il vero, rispose, caro Socrate. — Se per-
tanto c'è chi dica giustizia essere rendere il debito a cia-

scuno e questo per lui significa agl'inimici doversi far del male da parte dell'uomo giusto e agli amici del bene, non era savio chi diceva questo: non diceva infatti il vero. Perocchè a noi è risultato non essere giusto in alcun modo fare del male a chi che sia. — Convengo, disse egli. — Darem battaglia dunque, dissi io, insieme io e tu, se alcuno sosterrà che questo l'abbia detto o Simonide o Biante o Pittaco o alcun altro di quei savi e santi uomini? — Io per me sono pronto, rispose lui, a prender parte a
questa lotta. — Ma sai, dissi io, a chi mi pare apparten- 336
ga questa sentenza che dice esser giusto giovare agli amici e nuocere ai nemici? — A chi? chiese lui. — Io credo che la sia o di Periandro o di Perdicca o di Serse o di Ismenia tebano o di qualche altro ricco uomo che si credesse molto potente (1). — Dici proprio vero. — Ebbene, dissi io; poichè neanche questo ci è risultato essere la giustizia nè il giusto, che altro mai si potrebbe dire che essa sia?

10. — E Trasimaco già molte volte anche mentre noi B
disputavamo era sorto per introdursi nel discorso, ma era stato trattenuto dai vicini che volevano sentirci fino alla

---

(1) Platone, che qui annovera Periandro fra i tiranni, in *Prot.*, p. 343 A, lo esclude dal numero dei Sette Savi, ponendo in suo luogo Misone. Perdicca è il re di Macedonia padre d'Archelao. Ismenia tebano è ricordato anche in *Menon*, p. 90, dove è detto che avea ricevuto molti denari da qualcuno, e li ricevette infatti nel 395 dai Persiani (Xen. *Hell.*, III, 5, 1) in prezzo del suo adoperarsi per suscitar guerra contro gli Spartani, per il che e per altre accuse preso da loro nel 382 fu messo a morte (Id. *ibid.*, V, 35-36). Questo luogo non infirma affatto la data del 408 che abbiamo fissata per l'azione del dialogo, nè costituisce un anacronismo (posto che Platone dagli anacronismi si guardasse), perchè il suo apprezzamento di questo signore si adatta a lui tanto morto quanto vivo. E neppure prova che il libro primo sia stato scritto dopo il 382; la colpa d'Ismenia che Platone bolla d'infamia è del 395: l'allusione perciò, non scendendo dopo questo anno, per la cronologia del dialogo non serve a nulla.

fine. Ma come ci riposammo ed io ebbi dette queste parole, non stette più quieto, ma raggomitolatosi in se stesso si lanciò su di noi come una belva quasi volesse sbranarci. Ed io e Polemarco per la paura ci sbigottim-
C mo, ed egli in mezzo a tutti a vociare: — In che sciocchezze continuate a impigliarvi, caro Socrate? E che scempiaggini andate infilando a vicenda facendo scambietti l'un con l'altro? Se vuoi veramente sapere la giustizia che cosa è, non limitarti a interrogare, e non farti bello di confutare quando uno ti abbia dato una risposta, sapendo bene che è più facile interrogare che rispondere, ma ri-
D spondi e di' tu che cosa credi che la sia. E fa di non rispondermi che è il dovere, nè che è l'utile, nè che è ciò che è vantaggioso, nè ciò che è profittevole, nè ciò che è giovevole, ma di' chiaro e netto ciò che hai da dire, perchè io non te lo passerò se dirai di tali ciance. — Ed io sentendo rimasi sbigottito e guardandolo ebbi paura, e credo che se non l'avessi visto io prima lui che lui me (1) sarei rimasto senza voce: gli è che appena aveva comin-
E ciato per il nostro discorso a imbestialire lo guardai io per primo, così che fui in caso di rispondergli, e dissi non senza tremare: O Trasimaco, non essere con noi tanto cattivo. Se infatti abbiamo in qualche cosa sbagliato io e questo qui nelle considerazioni dei nostri discorsi, sai bene che abbiamo sbagliato involontariamente. Non credere infatti che se ⟨è vero che⟩ qualora cercassimo un oggetto d'oro non ci faremmo mai nel cercarlo, per quanto è in noi, degli scambietti sì da guastare la probabilità di trovarlo, cercando invece la giustizia, che è più preziosa di molti ori, così insensatamente stessimo a farci i complimenti anzi che adoperarci a tutt'uomo ac-

(1) Si credeva che colui che fosse visto dal lupo prima di veder lui il lupo perdesse la voce, a differenza di noi che del restar senza voce diciamo figuratamente *aver visto il lupo*.

ciò ella si mostri. E credilo pure, amico mio! (1) Egli è
che, credo, ci sarebbe impossibile. Compatirci pertanto è
molto più a proposito da parte di voi, che siete così 337
bravi, e non strapazzarci.

11. — Ed egli sentendo scoppiò in una risata molto sardonica e disse: Per Eracle, ecco qui la ironia solita di Socrate; ma questo io lo sapeva, e lo avevo preannunciato già a costoro, che tu non avresti voluto rispondere, ma ti saresti infinto, e tutto avresti fatto piuttosto che rispondere se alcuno ti avesse interrogato. — Troppo bravo sei infatti, dissi, o Trasimaco. Chè lo sapevi già bene che ove tu domandassi a qualcuno: « dodici, quanti sono? » e nello interrogare premettessi « che tu però, o B
uomo, non mi dica che dodici sono due volte sei, nè che tre volte quattro, nè che sei volte due, nè che quattro volte tre, perchè non te la passerei, se dicessi tali ciance », ti dovrebbe, credo, esser chiaro che nessuno risponderebbe a chi domandasse a questo modo. Ma se egli ti rispondesse: « Come dici, o Trasimaco? che io non ti risponda niente di quanto dicevi? neanche, bell'originale, se la sia veramente una di queste cose, ma te ne dovrò dire un'altra diversa dalla vera? o come intendi dire? » — che
gli risponderesti contro queste ragioni? — Via! disse, qua- C
si fosse un caso uguale a quello! — Nulla vieta che sia, dissi io. E se anche non è uguale, ma però l'interrogato se lo creda, credi che perciò egli ti dovrebbe meno risponde-

(1) οἷου γε σύ. Se la lezione è, come pare, sana, non credo affatto si possa interpretare, come tutti credono, sottintendendo ἡμᾶς σπουδάζειν κτλ., « credi che noi ci adoperiamo » ecc. Dopo aver cominciato con μὴ γὰρ δὴ οἷου a me pare intollerabile ripeter la frase stessa per dar subito dopo un precetto contrario. Non pongo dubbio perciò che οἷου γε σύ si abbia ad intendersi come una semplice correzione: « non credere che.... ma credilo anche, tanto la cosa è impossibile ». Solo con questa interpretazione ha senso l'avversativo ἀλλ' οὐ δυνάμεθα, che nell'altra affatto non si capisce.

re quello che a lui si presenta per vero, sia che noi gliel
vietiamo, sia che no? — E anche tu non vuoi dunque,
disse, fare altro che così? e vuoi rispondermi qualcuna
delle cose che io ti proibiva?—Non mi meraviglierei, dissi
D io, se pensandoci bene mi paresse così. — E che sarà
dunque, riprese lui, se ti mostrerò un'altra risposta di-
versa da tutte queste intorno alla giustizia e migliore di
queste? Cosa meriteresti? — Che altro, diss'io, se non
quello che s'addice a colui che non sa. E gli si addice,
press'a poco, imparare da chi sa. Anch'io questo dunque
mi reputo degno di patire. — Sei carino, disse, ma però
oltre l'imparare, fuori i denari. — Sì, ma quando io ne
abbia, dissi io. — Ma i denari ci sono, disse Glaucone; e
E se è per i denari, o Trasimaco, parla: chè contribuiremo
tutti per Socrate. — Già, precisamente, disse lui, acciò
Socrate riesca nel suo solito giuoco, cioè lui non risponda,
ma s'afferri al discorso di un altro che risponda e lo con-
futi! — E come infatti, dissi io, o egregio amico, po-
trebbe rispondere uno che innanzi tutto non sa nè pre-
sume di sapere, e oltre di ciò, se anche avesse di ciò una
qualche idea, gli fosse interdetto di poter dir nulla di
quello che pensa da un uomo di non poca autorità? Ma
338 a te sta piuttosto veramente di parlare. Poichè tu an-
che affermi di sapere e di aver da dire qualche cosa.
Fa dunque a mio modo e siimi compiacente di rispon-
dere, nè rifiutarti di insegnare a Glaucone qui ed a que-
st'altri.

12. — Come io ebbi detto questo, Glaucone e gli altri
lo pregarono di fare a nostro modo. E Trasimaco si ve-
deva che era desideroso di parlare per farsi onore, rite-
nendo di avere una risposta assai bella da dare; ma fa-
ceva la vista di impuntarsi che dovessi esser io il rispon-
B ditore. Alla fine cedette. — Questa, disse, è la sapienza
di Socrate, non voler egli insegnar niente, ma andar at-

torno a imparare dagli altri, e di ciò neppure renderne grado. — Ed io: che io imparo dagli altri, dici il vero, o Trasimaco; ma quando dici che io non pago il ricambio, dici falso: io lo pago infatti, quello che posso. E ciò che posso è soltanto lodare; chè denari non ne ho. E quanto io faccia questo di gran cuore, se mi paja che uno dica bene, lo saprai molto presto, quanto tu abbia risposto. Poichè credo che tu dirai bene. — Senti dun- C
que, disse egli: io affermo che il giusto non è altro se non ciò che giova al più forte.... Ma perchè non approvi? Perchè non vuoi. — Qualora, dissi io, capisca prima che cosa intendi dire: poichè ancora non lo so. Ciò che giova al più forte dici che è giusto. Ma questo, o Trasimaco, come l'intendi? Infatti non vorrai dir certo così, per esempio, che se Polidamante (1), il pancraziaste, è più forte di noi e a lui per il suo corpo giova la carne di manzo, questo cibo debba anche per noi, che siam da D
meno, essere insieme utile e giusto. — Tu sei indecente, disse, caro Socrate, e la vuoi intendere sempre in quel senso per il quale più facilmente ti par di riuscire a mandare a male il discorso. — Niente affatto, risposi, o galantuomo, ma di' più chiaro che cosa intendi dire. — O che non sai, disse, che vi sono città che si reggono a tirannia e altre a democrazia e altre ad aristocrazia? — E come no? — E in ogni città quello che regge è il governo? — Precisamente. — Ora ogni governo pone le leggi conforme al proprio interesse, la democrazia de- E
mocratiche, la tirannide tiranniche, e così via. E nel porle dichiarano che il giusto per i sudditi è questo, ciò che loro giova, e chi questo trasgredisce lo puniscono come illegale e come ingiusto. Questo pertanto è, caro mio,

(1) Polidamante di Scotussa in Tessaglia fu l'uomo più colossale del tempo suo. PAUSANIA (VI, 5) narra di lui molti aneddoti meravigliosi. Ebbe in Olimpia una statua, opera di Lisippo.

quel giusto ch'io dico in tutte le città essere lo stesso, cioè
339 quello che giova al governo stabilito: esso infatti ha la forza; e così avviene, per chi ragiona rettamente, che il giusto sia la stessa cosa da per tutto, quello cioè che giova al più forte. — Ora, dissi io, ho capito cosa dici: se poi vero o no, mi studierò di capirlo. Tu intanto, caro Trasimaco, hai risposto anche tu che il giusto è l'utile: eppure a me di risponder ciò lo avevi proibito: c'è però
B una giunta, quel *del più forte.* — Piccola giunta forse! disse. — Non è ancora chiaro se non sia grande. Ma che si ha da esaminare se dici il vero, questo sì è chiaro. Perocchè, mentre anch'io son d'accordo che il giusto è una cosa utile, tu vi aggiungi *per il più forte* e dici che è questo; ed io non lo so e allora bisogna esaminare. — Esamina pure.

13. — Farò così, dissi. Or dimmi dunque: non affermi tu pure che anche obbedire ai governanti sia giusto? — Per l'appunto. — Ma forse che sono infallibili i gover-
C nanti nei rispettivi Stati, o sono nel caso anche di sbagliare? — Senza dubbio, disse, sono nel caso di sbagliare. — Quando dunque si mettono a fare le leggi, alcune ne fanno bene ed altre non bene? — Crederei. — Questo bene però vuol dire ordinare ciò che giovi a loro, e non bene ciò che non giovi? O come dici? — Dico così. — E qualunque cosa ordinino, questa s'ha da fare dai sudditi, e questo è il giusto? — E come no? — Non soltanto
D dunque, secondo il tuo discorso, giusto è il fare ciò che giova al più forte, ma anche il contrario, ciò che non giova. — Che vai tu dicendo? disse lui. — Ciò che dici tu pure, pare a me. Ma guardiamo meglio. Non siamo rimasti d'accordo che i governanti nel comandare ai soggetti di far certe cose alle volte non imbroccano ciò che è il loro meglio, e che ciò che i governati comandano è giusto per i soggetti di fare? Questo non è stato concor-

dato? — Io credo di sì. — Allora credi pure, dissi io, E
che hai concordato esser giusto anche il fare ciò che
nuoce ai governanti e ai potenti, qualora, da una parte, i
governanti involontariamente comandino cosa che torni
a loro danno, e per gli altri, dall'altra, tu dica esser giusto
di fare ciò che quelli comandarono: forse che allora, o
sapientissimo Trasimaco, la cosa non si riduce di neces-
sità a questo: che sia giusto di fare l'opposto di quello
che tu dici? Poichè appunto il danno del più forte è ciò
che si ordina ai più deboli di fare. — Sì, per Giove, o So-
crate, disse Polemarco, ed è chiarissimo. — Se poi tu vi 340
aggiungi la tua testimonianza! soggiunse Clitofonte. —
E che bisogno c'è di altro assertore? disse Polemarco. Lo
stesso Trasimaco infatti è d'accordo che i governanti
qualche volta ordinano ciò che tornerà loro a danno e
che è giusto che i soggetti faccian questo. — Il fare in-
fatti (1) ciò che comanda chi governa, o Polemarco, Tra-
simaco ammise che sia giusto. — Ma, o Clitofonte (2),
egli pose anche che ciò che giova al più forte sia giusto.
E ponendo tutt'e due queste cose riconobbe viceversa che B
qualche volta il più forte comanda ai più deboli e ai
soggetti di fare delle cose che a lui nuoceranno. E con
queste confessioni ciò che giova al più forte non do-
vrebbe esser più giusto di ciò che non gli giova. — Ma,
disse Clitofonte, ciò che giova al più forte voleva dire ciò
che il più forte stimasse a sè utile; e questo doversi fare
dal più debole, e questo pose essere il giusto. — Non si
è però detto così, disse Polemarco. — Ma, o Polemarco, C
non fa differenza, dissi io; e se ora Trasimaco intende dir
così, accettiamo da lui che così sia.

---

(1) Parla Clitofonte.
(2) Parla Polemarco.

14. — E dimmi, o Trasimaco, era questo il giusto che
intendevi dire, l'utile del più forte, in quanto al più forte
paja tale, sia poi utile o no? Dobbiamo ritenere che tu
voglia dir questo? — Niente affatto, disse egli. O che
credi che io chiami più forte (1) chi si inganna quando
appunto si inganni? — Io veramente, dissi, credevo tu
volessi dir questo, quando convenivi che i governanti non
D sono infallibili, ma che in qualche cosa anche s'ingan-
nano. — Perchè, disse, caro Socrate, quando disputi tu
cavilli. Infatti, per esempio, chiami tu medico quello che
la sbaglia sui malati, in quanto appunto la sbaglia? o com-
putista colui che nel computo si sbagli, allora quando si
sbagli e in quanto si sbagli? Ma, io credo, noi abbiamo
bensì questo modo di dire che il medico sbaglia e che
sbaglia il computista e il grammatico; in realtà però,
E penso io, nessuno di costoro, in quanto è tale quale lo
chiamiamo, sbaglia mai. Così che, a voler dire esatto, poi-
chè anche tu ami la esattezza del parlare, nessuno mae-
stro d'arte sbaglia mai, chè chi sbaglia, sbaglia appunto
quando il sapere gli vien meno, nel qual caso non è più
maestro d'arte. Così che nè artefice, nè savio, nè signore
in generale sbaglia mai finchè sia signore, ancorchè tutti
dicano che il medico sbaglia e il magistrato sbaglia. Tale
dunque fa conto sia anche la risposta che io ti davo ora.
341 A voler invece la maggior precisione, la è così: il signore
in quanto è signore non sbaglia, e poichè non sbaglia
impone sempre ciò che è il meglio per lui, e questo chi
gli è soggetto deve fare. Così che, come dicevo da princi-
pio, giusto chiamo io il fare il bene del più forte.

---

(1) κρείττων comprende tanto il valor fisico quanto il valore intellettuale, mentre in *più forte* prevale il primo significato, ma il corrispondente esatto non credo ci sia in italiano; qui potrebbe rendersi *chi val di più*.

15. — Ebbene, o Trasimaco, risposi, ti pare che io cavilli? — Senz'alcun dubbio, disse lui. — E credi che a bello studio per imbrogliarti il discorso ti abbia fatta la domanda che ti ho fatto? — ⟨Non lo credo,⟩ disse, ma lo so. Ma non te ne verrà nessun profitto. Chè non sapresti nascondermi la tua malizia, nè senza nasconderla sover- B chiarmi nel parlare. — Non vorrei neanche provarmici, dissi io, o benedetto. Ma affinchè un'altra volta non ci accada nulla di simile, definisci, quale delle due, chiami tu il signore o il più forte quello per modo di dire, o quello a rigor di termini, come dicevi ora, l'utile del quale, perchè più forte, sarà giusto per il più debole di fare? — Quello, disse, che è signore nel più stretto rigore del termine. E adesso imbroglia e cavilla, se sai, senza complimenti; ma temo che però non ci riesca. — Ma C credi, risposi io, ch'io sia così matto da mettermi a far la barba ad un leone (1) o a cavillare con Trasimaco? — Ora per altro, disse, ti ci provavi, buono da nulla anche in questo. — Basta di ciò, dissi io; ma rispondimi: il medico nel vero senso che ora dicevi, quale delle due, è uno che tira a far denari? o uno che cura gli ammalati? E intendi bene, quello che sia medico davvero. — Uno che cura i malati, disse lui. — E il nocchiero, quello che è veramente nocchiero, è il capo dei naviganti o un navigante qualunque? — Il capo dei naviganti. — Nè è, credo, da tener conto affatto che naviga sulla nave, nè D si deve chiamarlo navigante; poichè non per il navigare egli si chiama nocchiero, ma per la sua arte e per il comando sopra chi naviga. — Vero, disse. — C'è dunque per ciascuno di costoro un'utilità ⟨a cui mira⟩? — Certamente. — E anche l'arte, dissi io, non è nata per questo, per trovare e provvedere a ciascuno ciò che gli sia

(1) Proverbio ben chiaro: noi in tono più basso, ma in senso analogo, diciamo *pelare un gatto*.

utile? — Per questo, disse. — Ma per ciascun'arte c'è forse qualche altra cosa che le giovi oltre essere perfetta
E essa più che sia possibile? — In che senso lo domandi? — Come, dissi io, se tu mi chiedessi se al corpo basta di esser corpo o ha bisogno anche d'altro, io risponderei: « Certissimamente che ne ha bisogno. Per questo è stata anche trovata l'arte medica, perchè il corpo ha delle deficenze e non gli basta di essere qual è. Per provvedergli dunque quello che gli giova, per questo quest'arte fu procacciata ». Ti pare, aggiunsi io, che io direi bene di-
342 cendo così? Ovvero no? — Bene, disse. — E che poi? La medicina non è essa stessa manchevole? O un'arte qualsiasi, non ha ella bisogno d'un'altra attività, come gli occhi della vista e le orecchie dell'udito, e per ciò sopra di essi c'è bisogno di un'arte che conosca e provveda ciò che loro giova? C'è ⟨,dico,⟩ nell'arte in se stessa una certa deficenza, e per ogni arte c'è bisogno di un'altra la quale veda per essa ciò che le giova, e questa di un'altra tale, e ciò all'infinito? O ciascuna vedrà da sè ciò
B che le giova? O non ha bisogno nè di sè nè di altra per veder ciò che giova alla sua manchevolezza, in quanto che nè manchevolezza nè errore alcuno si trovi in alcun'arte, nè si addica ad arte cercar l'utile di altro che di ciò essa è arte, ed essa sia integra e sincera in quanto è vera arte, fino a che ciascuna si mantenga nel suo tutto schietta qual è? Esamina con quel tuo discorso sottile se la è così od altrimenti. — Così ⟨a questo modo ultimo⟩, evidentemente.—Ma però, dissi io, la medicina non ricer-
C ca il vantaggio della medicina, ma quello del corpo. — Sì, disse. — Nè l'arte equestre dell'arte equestre, ma dei cavalli: nè altra arte nessuna l'utile proprio, poichè non ne ha di bisogno, ma quello di ciò di cui è arte. — È chiaro, disse, che è così. — Ma però, o Trasimaco, le arti signoreggiano e governano ciò di cui sono arti. — Consentì anche qui, ma molto a stento. — Dunque nessuna

scienza ha di mira l'utile del più forte nè lo impone, ma quello del più debole e da essa dominato. — Finì bensì D a consentire anche questo, ma aveva cominciato a farne questione. Ora poich'egli consentì: — Non è egli vero, dissi io, che neppur nessun medico in quanto è medico mira a ciò che è utile al medico nè lo ordina, ma ciò che al malato? Siamo rimasti infatti d'accordo che il vero medico è un governatore dei corpi e non un affarista. O non si è d'accordo? — Consentì. — E così che il nocchiero in senso proprio è un governatore dei naviganti e non un navigante? — Si è convenuto. — Un tal E nocchiero dunque e un tal governatore non cercherà nè imporrà ciò che giova al nocchiero, ma ciò che al navigante e al governato. Convenne a stento. — Dunque, dissi io, o Trasimaco, neanche nessun altro in qual si voglia reggimento, in quanto è reggitore, cerca ed impone ciò che è utile a sè, ma ciò che al suo governato e a colui cui presta la sua arte, e a lui guardando e a ciò che a lui è utile e conveniente e dice tutto quello che dice e fa tutto quello che fa.

16. — Come pertanto fummo a questo punto del no- 343 stro ragionare, ed era a tutti manifesto che il concetto della giustizia era stato rovesciato, Trasimaco, invece di rispondere, — Dimmi, disse, o Socrate, hai tu una balia? — Che c'entra? dissi io. Non era meglio rispondere che far di tali domande? — Perchè, disse, non sta attenta che sei moccioso e non ti soffia il nasino, quando non le sai ancora distinguere le pecore dal pastore. — A che proposito? dissi io. — A proposito che credi che i pastori o i bovai mirino al bene delle pecore e dei buoi e li ingras- B sino e li curino avendo in vista altro che il bene dei padroni o il loro proprio, e così anche i reggitori degli Stati, quelli che comandano davvero, reputi che sian verso i soggetti in disposizione d'animo diversa da quella in che uno

sarebbe verso le pecore, e che altro abbiano in mente gior-
no e notte se non questo, come possono trarne essi van-
C taggio. E sei così fuori di strada rispetto al giusto e alla
giustizia e all'ingiusto e all'ingiustizia, da ignorare che il
giusto e la giustizia è in realtà un bene estraneo (1), utile
al più forte e a chi comanda e un danno di casa per chi
obbedisce ed è soggetto, e che l'ingiustizia è al contrario,
ed è la padrona di quei veri semplicioni che sono i giusti
e che i governati fanno il vantaggio di lui, cioè del più
D forte, e servono alla sua felicità, e alla propria invece
in nessun modo. E bisogna pensar questo, o scempio d'un
Socrate, che l'uomo giusto in ogni caso ci perde in con-
fronto dell'ingiusto. Innanzi tutto nei contratti privati,
quando un cotale contrae con un cotal altro, alla resa
dei conti non troveresti mai che il giusto abbia più del-
l'ingiusto, ma meno. Poi anche nei rapporti con lo Stato,
quando ci sian dei contributi da pagare, il giusto, a con-
dizioni pari, paga di più e l'altro di meno, e quando ci
E sia da intascare, quello non piglia nulla e questo fa i
grossi guadagni. Infatti, quando l'uno e l'altro assumano
una magistratura, il costrutto del giusto, anche se non ne
ha alcun altro danno, è che gli affari suoi propri per la
trascuranza vanno a rotoli, mentre del denaro pubblico,
appunto perchè è giusto, non trae vantaggio alcuno ed
oltre di ciò viene in odio ai familiari e ai conoscenti,
quando non voglia far loro contro giustizia alcun favore.
Per l'ingiusto invece in tutto ciò è il caso contrario. E in-
tendo di colui di cui parlavo or ora, di quello che è
344 capace di farsi bene la sua parte. Costui devi guardare
pertanto, se vuoi discernere quanto giovi meglio al suo

---

(1) ἀλλότριον. Cioè la giustizia non è bene in quanto uno la possiede, ma in quanto la possedano altri: in altre parole, nessuno ha alcun vantaggio dall'esser giusto, ma tutti ne hanno dall'esser giusti gli altri.

interesse privato essere ingiusto anzichè giusto. E più facilmente ancora lo imparerai, se tu proceda all'ingiustizia più perfetta, la quale fa sì che chi la commetta sia avventuratissimo e quelli che la ricevono e che si rifiuterebbero di farla miserabilissimi. E questo è la tirannide, la quale non a poco per volta, sia di nascosto sia a forza, si toglie l'altrui, cose sacre e profane, pubbliche e private, ma tutto in un colpo. Delle quali cose se uno a B
parte sia in colpa per una, e venga colto, non solo è punito, ma si ha i titoli più vituperevoli: sacrileghi infatti e plagiari e scassinatori e rapinatori e ladri vengono chiamati coloro che a parte a parte sono rei di questi mali fatti; quando invece uno non che delle sostanze si impadronisce degli stessi cittadini e se li fa schiavi, invece di tali brutti nomi, costoro si chiamano felici e beati, non dai cittadini soltanto, ma anche dagli altri, quanti siano C
informati che uno è ingiusto dell'ingiustizia tutta intiera. Perchè temono infatti non il commettere ingiustizia, ma il patirla, denigrano l'ingiustizia quelli che la denigrano. Così, o Socrate, più forte e più liberale e più signorile della giustizia è l'ingiustizia, quando sia grande a sufficenza, e, come dissi da principio, ciò che giova al più forte è appunto il giusto, e l'ingiusto ciò che giova e profitta a sè medesimo (1).

17. — Detto questo Trasimaco aveva in mente di an- D
darsene dopo averci come un bagnajolo rovesciato addosso giù per le orecchie tutto il diluvio delle sue parole. Non gliel permisero per altro i presenti, ma lo costrinsero a restare e darci le ragioni di ciò che aveva detto. E veramente anch'io lo pregai moltissimo e dissi: Caro Trasimaco, dopo averci scaraventato addosso questo po' po' di

(1) Sui rapporti tra giusto ed ingiusto vedi un luogo affatto analogo in *Gorg.*, p. 483 sgg.

discorso hai in mente d'andartene, prima di averci am-
maestrati a sufficenza o di avere imparato tu se la è
così oppure altrimenti? O credi che la sia una piccola
E cosa quella che ti provi a definire o non piuttosto la
norma del vivere, sulla quale dirigendosi ciascuno di
noi vivrebbe la vita più utile? — Sta a vedere, disse Trasi-
maco, ch'io credo la sia altrimenti di così! — Hai vera-
mente l'aria, dissi io, che non t'importi nulla di noi nè
ti dia pensiero se viviamo meglio o peggio, intanto che
ignoriamo ciò che tu dici di sapere. Ma vegnati voglia,
o brav'uomo, di mostrarcelo anche a noi; e non sarà per
345 te un cattivo affare quel bene che farai a tanta brigata.
Io intanto ti dico per mio conto, che nè son convinto nè
credo che l'ingiustizia sia più profittevole della giustizia,
neanche se la si lasci in libertà nè le si impedisca di
fare ciò che vuole. Ma, o caro, si dia pure un uomo
ingiusto, e abbia il modo di commettere ingiustizia, sia
copertamente sia con la violenza, questi tuttavia non mi
persuade che sia più utile della giustizia. Ora questa im-
B pressione forse anche qualche altro di noi la prova
pure, non soltanto io: cerca dunque, o benedetto, di
persuaderci che non siamo bene consigliati a far mag-
gior conto della giustizia che non dell'ingiustizia. —
E come, disse, potrò io persuaderti? Se infatti non ti
sei persuaso da ciò che dicevo ora, che ti posso io più
fare? O che piglierò su le mie ragioni e verrò a cac-
ciartele nella testa? — Per Giove, non lo fare, dissi io.
Ma innanzi tutto, ciò che tu abbia detto una volta
mantienilo, o se lo cambi, cambialo apertamente e non
C ci trarre in inganno. Or tu vedi, o Trasimaco (ritorniamo
infatti ancora a ciò che s'era detto prima), che dopo aver
cominciato dal definire che cosa sia il medico vero e
proprio, per il pastore vero e proprio non hai più cre-
duto poi dover mantenere la stessa esattezza, ma credi
ch'egli pasca la greggia, in quanto è pastore, non mi-

rando al meglio della greggia stessa, ma alla gozzoviglia come convitato qualunque che si prepari a banchettare, oppure anche per venderla, come un mercatante, ma non un pastore. Alla pastorizia invece non d'altro importa D
veramente se non di procacciare ciò che è meglio per quelli per i quali è stata preordinata; poichè quanto all'esser essa in sè perfetta, questo è già sufficentemente provveduto fin tanto che non le manchi nulla ad esser vera pastorizia. Così si credeva che ora ci fosse necessario anche di ammettere che ogni reggimento in quanto è reggimento non debba cercare il meglio di alcun altro se non di colui che per esso governasi e curasi, sia nel reggimento pubblico sia in quello privato. Ma tu i reg- E
gitori nella città, quelli che sono reggitori per davvero, credi tu che governino per gusto loro? — Non lo credo, per Giove, disse lui, ma lo so bene.

18. — E che? dissi io, o Trasimaco; gli altri uffici non vedi che nessuno è disposto ad assumerli di buona volontà, ma tutti chiedono di essere pagati, come se a loro non dovesse venire dal comandare alcun vantaggio, ma bensì ai loro governati? Rispondimi infatti questo solo: 346
ciascun'arte non diciamo noi in ogni caso essere diversa dalle altre per questo, perchè ha una funzione diversa? Ma, o benedetto, non volermi dare risposte strambe (1), acciò veniamo a capo di qualche cosa. — Sì, in questo, disse, è differente. — Adunque ciascuna anche ci procaccia un vantaggio suo proprio e non comune, per esempio la medicina la salute, la nautica la salvezza nei viaggi

(1) μὴ παρὰ δόξαν ἀποκρίνου. I più intendono: «non rispondermi contrariamente a quello che pensi», ma è questa una raccomandazione che Trasimaco non aveva affatto provocata fino ad ora. Aggiungi che se voleva dir questo avrebbe detto, come più sotto a pag. 350 E, παρά γε τὴν σαυτοῦ δόξαν. Intendo perciò (MUELLER, TUCKER) «in modo paradossale».

di mare, e così le altre. — Precisamente. — L'arte del
B mercenario dunque la mercede? questa infatti è la sua funzione. O la medicina e la nautica le chiami tu la stessa cosa? O se vuoi definire esattamente, come suggerivi, perchè uno facendo il nocchiero si rimetta forse in salute, per ciò che il viaggio di mare gli giovi, v'è maggior ragione per questo di chiamar quest'arte medicina? — No, proprio, diss'egli. — E neanche l'arte mercenaria, crederei, qualora uno servendo per mercede prosperi in salute. — No, proprio. — E che? e la medicina la chiami mercenaria, se facendo il medico uno venga pa-
C gato? — No, disse. — Ma avevamo riconosciuto che di ciascun'arte c'è una funzione sua speciale? — Sia pure, disse. — Qualunque vantaggio, invece, del quale si avvantaggino tutti gli artefici in comune, è chiaro che vien loro dall'uso che per di più essi hanno in comune di qualche altra cosa per tutti la stessa. — Pare, disse. — Diremo dunque che l'esser gli artefici avvantaggiati dal ricevere mercede nasce loro dall'uso addizionale dell'arte mercenaria. — Consentì a stento. — Non dunque dalla
D sua propria arte viene per ciascuno questo vantaggio di prender la mercede, ma, se si ha da guardare esattamente, la medicina procaccia la salute e la mercenaria la mercede, e così l'edificatoria la casa, e la mercenaria, che le tien dietro, la mercede, e così le altre tutte; ciascuna fa l'ufficio suo, e giova a ciò a cui è preposta. O qualora non se le aggiunga la mercede, c'è forse qualche vantaggio che l'artefice tragga dall'arte sua? — Pare, disse, di no. — Dunque non gli è neanche utile qualora
E la eserciti gratis? — Credo bene. — Dunque, o Trasimaco, questo è già ben chiaro, che nessuna arte e nessun governo procaccia l'utile suo proprio, ma, come da un pezzo dicevamo, quello di chi è governato, questo e lo procaccia e lo impone, badando al bene di lui che è più debole e non a quello del più forte. Per questo appunto io, caro

Trasimaco, anche or ora dicevo che di sua propria ele-
zione nessuno toglie per sè di governare e d'immischiarsi
dei mali altrui per raddrizzarli, ma ne chiede un com-
penso, in quanto che chi sia per esercitare l'arte come
va, non fa mai il vantaggio suo proprio nè lo prescrive, 347
fino a che prescriva secondo arte, ma quello di chi è da
lui governato. Per le quali cose è naturale che ci deva
essere una mercede per quelli che vorranno disporsi ad
assumere il governo, o denari, o onori, o penalità per
chi vi si rifiuti.

19. Cosa vuoi dir con questo, caro Socrate? disse Glau-
cone. Quelle due mercedi bensì le riconosco, ma la pe-
nalità di cui parli, e che hai posta in conto di mercede, B
non la intendo. — Non intendi allora, dissi io, la mer-
cede dei migliori, per la quale sola i migliori assumono
il governo, quando si adattino ad assumerlo? O non sai
che essere ambizioso od avaro si crede, ed è, vergogna? —
Io sì, disse. — Quindi, dissi io, nè per denari vogliono
accettare i buoni il comando nè per onori: non vogliono
infatti nè apertamente accettando una mercede in com-
penso del comando essere chiamati mercenari, e nem-
meno ladri, pigliandosela da sè di nascosto approfittando
del governo; e non vogliono neanche per onori; non sono
infatti ambiziosi. Conviene perciò vi si aggiunga la C
necessità e la penalità, se devono voler governare (e di
qui forse viene che offrirsi ultroneamente senza aspettar
la costrizione è reputato poco onorevole); e delle pena-
lità la più grande è quella d'esser governato da uno peg-
giore, qualora il migliore non si adatti lui a governare; e
per timore di questa capisco che governino, quando go-
vernano, i più adatti, e che allora accettino il governo
non come un bene che lor tocchi nè perchè ne sperino
piacere alcuno, ma perchè è necessario e perchè non
trovano nè migliori di loro nè uguali a cui deferirlo. Pe- D

rocchè è supponibile, se si desse una città di galantuo-
mini, che la gara tra loro sarebbe per non comandare
come ora è per comandare, e vi si farebbe manifesto che
realmente il verace reggitore non è di natura da aver
di mira il bene suo proprio, ma quello del suo governato,
e ognuno che capisca perciò preferirebbe sempre ricever
da altri giovamento, piuttosto che, per giovare altrui, aver
egli delle noje. Questo pertanto io non lo concedo in nes-
E sun modo a Trasimaco, che la giustizia sia ciò che giova
al più forte. Ma questo lo vedremo anche più avanti; chè
molto più grave pare a me sia quella cosa che Trasimaco
dice ora, affermando che la vita dell'ingiusto sia da pre-
ferirsi a quella del giusto. Tu pertanto, o Glaucone, da
che parte pieghi? E quale delle due sentenze pare a te
sia detta con maggior verità? — La vita del giusto, ri-
spose egli, dico io che è più vantaggiosa. — E hai udito,
348 dissi io, quante belle cose or ora Trasimaco ci ha anno-
verato per quella dell'ingiusto? — Ho udito, disse, ma non
ci credo. — Vuoi dunque che lo persuadiamo, se potremo
trovarcela, che non dice il vero? — E come nol vorrei?
disse lui. — Se pertanto, dissi io, mettendoci di punta
l'uno di contro l'altro opporremo discorso a discorso,
quanti vantaggi ha viceversa l'esser giusto, e di nuovo
costui, e di nuovo noi, bisognerà poi contare questi beni
e misurare quanti da una parte e dall'altra, per l'un caso
B e per l'altro, se ne registrano, e avremo bisogno di giudici
che li sappian sceverare: se invece condurremo l'inda-
gine come fin qui con mutue concessioni, saremo insieme
noi stessi e giudici e avvocati. — Benissimo, disse. —
Delle due dunque, dissi io, quale ti piace? — Questa,
disse lui.

20. — Or su, diss'io, dunque, o Trasimaco, rispondici daccapo (1): la perfetta ingiustizia dici tu che è più profittevole della perfetta giustizia? — Precisamente e lo sostengo, disse lui, e il perchè l'ho detto. — Ebbene, e C
a proposito di ciò ammetti pure un'altra cosa? l'una, cioè la chiami virtù e l'altra dappocaggine? — E come no? — Dunque, la giustizia virtù e l'ingiustizia dappocaggine? — Ma proprio! disse, o buon uomo! quando io dico pure che l'ingiustizia giova e la giustizia no! — E allora come? — Tutto l'opposto, disse lui. — Forse la giustizia dappocaggine? — No, ma anzi santa semplicità. D
— L'ingiustizia allora la chiamerai duplicità? — No, disse, ma assennatezza. — Forse che anche assennati e buoni sono per te, o Trasimaco, gli ingiusti? — Sì, ma quelli, disse, che siano capaci di essere ingiusti interamente, e che sanno sottomettersi e le città e le nazioni. Tu invece forse credevi ch'io volessi parlar dei tagliaborse. E sono profittevoli, disse, anche queste cose, pur di riuscire a farla franca; ma non sono cose d'importanza, come sono quelle che or dicevo. — Qui, dissi io, capisco bene ciò che vuoi dire: questo però mi ha fatto colpo E
che tu ponga l'ingiustizia in conto di virtù e di saggezza e la giustizia tra i contrari. — Ma così appunto le pongo. — E questo, dissi io, caro amico, è già più grave, e non è più così facile trovare che rispondere. Perocchè se avessi posto che l'ingiustizia fosse bensì profittevole, ma fossi rimasto d'accordo che è malvagità e cosa turpe, come fanno altri, sapremmo che rispondere, rispondendo conforme a ciò che è riconosciuto comunemente. Ora invece si pare che (l'ingiustizia) tu la dirai una cosa bella e forte e le attribuirai tutte le altre qualità che noi attri- 349

(1) ἐξ ἀρχῆς può significare «da principio» oppure «daccapo»; qui mi par preferibile il secondo senso, quantunque molti lo intendano nel primo.

buivamo alla giustizia, poichè hai avuto il coraggio di porla in conto di virtù e di saggezza. — Hai, disse, indovinato proprio bene. — Ma però, dissi io, non si deve perdere il coraggio di proceder oltre col discorso nel nostro esame, fino a che io possa supporre che tu dica ciò che pensi. A me infatti pare che tu ora, o Trasimaco, certo non celii, ma dica proprio quello che a te pare essere il vero. — E che ti fa, disse lui, se mi paja o non mi paja, e non con-
B futi piuttosto il ragionamento? — Niente, dissi io; ma questo ancora oltre di ciò provati rispondermi: un uomo giusto pare a te che possa punto voler aver di più di un altro uomo giusto? — No, affatto, rispose; perocchè non sarebbe allora così garbato com'è ora e semplicione. — E che? Nemmeno più di una cosa giusta? — Nemmeno di una cosa giusta. — E di un ingiusto si crederà egli degno di aver di più e reputerà ciò esser giusto? O non lo potrebbe reputar giusto? — Lo reputerebbe sì, disse lui, e si crederebbe esserne degno, ma non potrebbe. —
C Non è questo, diss'io, che ti domando, ma se nè reputa nè vuole il giusto avere più del giusto, e dell'ingiusto invece sì. — È così, disse, appunto. — Ora e l'ingiusto? Si reputa egli degno d'avere più del giusto e della cosa giusta? — E come no? disse, poich'egli vuol avere più di tutti. — Dunque anche più dell'ingiusto, sia uomo sia cosa, vorrà avere l'ingiusto e farà a gara per pigliar lui più di tutti quanti? — La è così.

21. — Così dunque possiamo conchiudere, dissi io: il
D giusto non soverchia il suo uguale, ma bensì il suo disuguale. — Hai detto benissimo, disse. — Ma l'ingiusto, dissi io, è savio e buono, e il giusto nè l'uno nè l'altro. — Bene, disse, anche questo. — Dunque, dissi io, anche somiglia al savio e al buono l'ingiusto, e il giusto non somiglia? — E come non dovrebbe, disse, chi sia tale somigliare a chi tale è, e chi no non somigliare? — Bene.

Tale è dunque ciascuno di loro quali son quelli a cui so-
miglia? — E come non sarebbe? disse lui. — Ebbene, o
Trasimaco, non dici tu di qualcuno, per esempio, che è
musico e di qualche altro che è negato per la musica? — E
Io sì. — E quale è l'intendente e quale il non intendente?
— Il musico certo è l'intendente e l'antimusicale il non in-
tendente. — Dunque ciò di cui egli è intendente è an-
che buono, e in ciò di cui non s'intende è cattivo? —
Certo che sì. — E che è a dire del medico? Non lo stesso?
— Lo stesso. — E pare dunque a te, o bello mio, che
l'uom che è musico, quando accorda la lira, voglia nel
rallentare o nel tendere le corde soverchiare o far di più
di un altro musico? — A me no. — E d'un ignorante di
musica? — Certo, disse. — E che dici del medico? Che nel 350
cibo o nella bevanda voglia mai far di più di ciò che
fa un altro medico o la scienza medica? — No affatto. —
E di ciò che fa il non medico? — Di questo sì. — Ebbene,
considera per qualsiasi scienza o non scienza, se credi ci
sia uno che la sappia, qualunque si sia, il quale preferisca
di fare o di dire più di un altro che pur la sa, e non già
lo stesso del suo uguale all'effetto medesimo. — Forse,
disse, è d'uopo che sia a questo modo. — Ma e l'ignorante?
Non vorrà egli del pari soverchiare chi sa, e del pari B
anche chi non sa? — Probabilmente. — Ma chi sa è
savio? — D'accordo. — E il savio è buono? — D'accordo.
— Il buono dunque e savio non vorrà avere di più del suo
simile, ma bensì più del dissimile e del contrario? —
Pare, disse. — E il cattivo e l'ignorante più e del suo
simile e del suo contrario. — Si vede. — Dunque, o
Trasimaco, diss'io, l'ingiusto nostro vorrà avere di più e
del proprio dissimile e del proprio simile? O non dicevi
così? — Io sì, disse lui. — E invece il giusto non sover- C
chierà il suo simile, ma bensì il dissimile? — Sì. — So-
miglia però, dissi io, il giusto al savio ed al buono e l'in-
giusto al cattivo e all'ignorante. — Rischia che sì. —

Ma eravamo pur d'accordo che l'uno e l'altro era tale quale era colui cui rispettivamente somigliava. — Eravamo d'accordo. — Il giusto per tanto ci si è dimostrato e savio e buono, e l'ingiusto cattivo ed ignorante.

22. — Trasimaco ammise bensì tutte queste cose, ma
D non con quella facilità com'io le racconto, bensì tra-
scinato e stentatamente con sudore infinito, poichè anche
era estate. E allora ho veduto anche ciò che non avevo ve-
duto mai, Trasimaco diventare rosso. Poichè pertanto
fummo d'accordo essere la giustizia virtù e sapere e l'in-
giustizia malvagità ed ignoranza, — Ebbene, dissi io, su di
ciò rimaniamo così; ma avevamo anche affermato che l'in-
giustizia era forte: o non te ne ricordi, Trasimaco? — Me
lo ricordo, disse egli, ma a me non va neppur ciò che dici
E ora e io ho che ribattere: se per altro io parlassi, so bene
che tu diresti che io conciono. O lasciami dunque dire
quello che voglio; o se vuoi interrogare, interroga pure,
ed io, come alle vecchie che raccontano le favole, dirò
*bene*, e farò di sì e farò di no. — Non però, diss'io, contro
quello che pensi. — Per farti piacere, disse lui; poichè
parlare non mi lasci. O che altro vuoi di più? — Nulla,
per Giove, dissi io, e se vuoi far così, fallo pure; io inter-
rogherò. — Interroga dunque. — Questo dunque io ti
351 domando, come poc'anzi, acciò esaminiamo la cosa per
ordine, che specie di cosa sia la giustizia in rapporto al-
l'ingiustizia. Fu detto infatti in qualche luogo che l'in-
giustizia sarebbe una cosa e più potente e più forte della
giustizia; ma ora, soggiungevo, se la giustizia è sapere
e virtù, facilmente, credo, la ci si mostrerà anche più forte
dell'ingiustizia, se è pur vero che l'ingiustizia sia igno-
ranza: questo nessuno potrebbe più disconoscerlo. Non
così alle spicce per altro, o Trasimaco, vorrei vedere la
B cosa, ma a un altro modo piuttosto: tu ammetti che si
dia uno Stato ingiusto e che questo tenti di soggiogar

ingiustamente altri Stati o li abbia di già soggiogati e ne tenga anche molti sotto il giogo? — E come no? disse. Anche questo farà appunto lo Stato che è il migliore di tutti e che è ingiusto nel senso più largo. — Capisco, dissi io: poichè questo era il tuo ragionamento; ma su di esso or mi faccio una domanda, se lo Stato che soverchi un altro Stato avrà la potenza di soverchiarlo senza la giustizia, o se è necessario anche per essa la compagnia della giustizia. — Se, disse, la è come dicevi tu or ora (1), con C
la giustizia; ma se come dicevo io, con l'ingiustizia. — Io ti ammiro molto, dissi, o Trasimaco, che non ti limiti a farmi di sì o a farmi di no, ma rispondi molto bene. — Lo fo, disse, per farti piacere.

23. — E fai bene. Ma allora fammi anche quest'altro, e di' su: pare a te che uno Stato, o un esercito, o una banda di pirati o di ladri, o qualsiasi altra gente si associ insieme per qualche azione ingiusta, riuscirebbero a far nulla, se si offendessero l'un l'altro ingiustamente? D
— No di sicuro, disse egli. — E se non si offendessero, non riuscirebbero meglio? — Certamente. — Sedizioni infatti, o Trasimaco, produce l'ingiustizia ed odi e battaglie l'uno contro l'altro e la giustizia concordia ed amicizia. Non è vero? — E sia, diss'egli, purchè io non abbia da contendere con te. — Ma fai benissimo. E dimmi anche questo: se opera dell'ingiustizia è suscitar odio dovunque ella si trovi, forse che, quando nasca tra liberi e schiavi, non li farà essa odiarsi l'un l'altro e ribellarsi ed essere incapaci di far più nulla in comune tra di loro? E
— Certamente. — E che? — Anche tra due persone

(1) Questa volta consento col Hartmann nell'espungere le parole ἡ δικαιοσύνη σοφία, e perchè affatto inutili per se stesse, e perchè per conservarle converrebbe introdurre nel testo delle altre alterazioni.

ov'essa nasca, non dissentiranno e non s'odieranno e non
diverranno nemici l'un dell'altro oltre che dei giusti? —
Diverranno, disse. — E se poi, o bel tomo, l'ingiustizia
nascesse in uno solo individuo, forse ch'ella perderà la
sua potenza o la conserverà non di meno? — La conservi
pure non di meno, rispose egli.—Tale pertanto è, si vede,
il potere ch'ell' ha, da render ciò in cui s'ingeneri, sia
352 esso città sia famiglia sia esercito sia qualunque altra
cosa, innanzi tutto incapace di agire d'accordo con sè
stesso appunto per il suo stato di lotta e di dissidio e
oltre di questo da farlo spiacente e a sè e ai nemici tutti,
come anche al giusto. Non è così? — Certamente. — E an-
che in uno solo, produrrà, io credo, l'effetto medesimo
che è nella sua natura di produrre: innanzi tutto lo ren-
derà incapace di operare, in quanto è in lotta e non va
d'accordo seco stesso, e oltre di ciò lo farà nemico a sè
B ed ai giusti. Non è così? — Sì. — Ma giusti, o caro, sono
anche gli Dei? — Sian pure, disse. — Anche agli Dei
dunque sarà nemico l'ingiusto, o Trasimaco, e il giusto
sarà amico? — Buon appetito, disse, per il tuo banchetto
delle chiacchiere e fatti coraggio. Nè mi cadrà in capo
di oppormiti, e di dispiacer così alla compagnia. — Via
almeno, dissi io, compimi anche il rimanente del pranzo,
e continua a rispondermi. Ci risultano infatti i giusti e
più saggi e migliori e più atti ad operare, e gli ingiusti
incapaci di conchiuder nulla tra di loro, anzi quando di-
C ciamo di alcuni che pure essendo ingiusti compiono
quando che sia qualche vigorosa azione in comune, non
diciamo ciò con verità — poichè se fossero ingiusti inte-
ramente non si avrebbero rispetto l'un l'altro, ma è segno
che v'era in essi un resto di giustizia, la quale faceva sì
che non si offendessero anche tra di loro mentre offende-
vano gli avversari comuni, e per essa compivano ciò che
compivano e si accingevano alle imprese ingiuste con
un'ingiustizia di malvagi a metà, poichè i malvagi per

intero e perfettamente ingiusti sono anche perfettamente D
incapaci di operare, — e tutto ciò, che sia così, lo capisco, e non come tu l'avevi posto dapprima. Ma se anche vivan meglio i giusti degli ingiusti e siano più felici, il che da ultimo ci proponemmo esaminare, esaminiamolo. Veramente a me pare anche ora che sì, a mio giudizio, da ciò che abbiamo detto: guardiamo meglio ad ogni modo. Non si tratta infatti di una questione indifferente, ma del modo con cui si deve vivere. — E guarda pure, disse lui. — Guardo, diss'io: e perciò dimmi: pare a te
che vi sia una funzione propria del cavallo? — A me sì. — E
E non vorresti ammettere che questa funzione propria del cavallo, o di qualsiasi altra cosa, sia quella la quale soltanto per mezzo di essa cosa uno può ottenere, o ⟨ottenerla⟩ nel modo migliore? — Non capisco, rispose. — Ma senti così: c'è con che altro tu possa vedere se non con gli occhi? — No di certo. — E udire con altro che con le orecchie? — No affatto. — Dunque giustamente potremmo dire che queste sono le funzioni di questi
⟨organi⟩? — Precisamente. — E che? Con un coltello non 353
potresti potare un tralcio della vite o con un trincetto o con molti altri strumenti? — E come no? — Però con nessun altro credo così bene come col roncolino che fu fatto appunto a questo scopo? — Ciò è vero. — Non ammetteremo dunque che questa sia la funzione propria di esso roncolino? — Ammettiamolo pure.

24. — Ed ora, io credo, potresti capir meglio ciò che poco fa domandavo, quando volevo sapere se la funzione di ciascuna cosa non fosse ciò che solo essa cosa può compiere o la compie meglio di ogni altra. — Ora, disse, capisco, e mi pare sia questa la funzione appunto di ciascuna cosa. — Ebbene, dissi io: e allora ti parrà anche B
che in ciascuna cosa cui è attribuita una data funzione vi deva essere pure una virtù? Ritorniamo agli esempi

medesimi: c'è una funzione degli occhi? — C'è. — Anche una virtù degli occhi dunque ci ha da essere? — Anche una virtù. — E che? degli orecchi c'è una funzione? — Sì. — Dunque anche una virtù? — Anche una virtù. — E che di tutte le altre cose? Non così? — Così. — Fermati qui: potrebbe darsi mai che gli occhi compis-
C sero bene la loro funzione, non avendo la loro propria virtù, ma invece di essa un vizio? — E come mai potrebbero? disse: la cecità infatti forse vuoi dire, invece della vista. — Qualunque siasi, diss'io, la loro virtù; chè non domando ancora questo, ma se con la virtù che è loro propria compiano bene la funzione loro le cose che la compiono, e col vizio invece male. — Questo che dici, disse, è vero. — Dunque anche le orecchie private della loro virtù compiranno male la funzione loro? — Certamente. — Poniamo dunque anche le altre cose tutte nello
D stesso conto? — A me parrebbe. — Or su, dopo di ciò considera questo: dell'anima evvi una funzione, la quale non potresti compiere con verun'altra cosa al mondo? Questa per esempio: il sovraintendere, il governare, il deliberare e tutto il resto di questo genere, c'è altri cui lo potremmo giustamente attribuire e di cui anzi potremmo dirlo proprio se non è l'anima? — Nessun altro. — Aggiungi: e la vita? La diremo noi una funzione dell'anima? — Sopra tutto, disse egli. — Dunque, pure
E una virtù ammetteremo esservi nell'anima? — Ammettiamola. — Ma forse che, o Trasimaco, potrà mai l'anima compier bene le funzioni sue proprie, se sia privata della propria sua virtù? O è impossibile? — Impossibile. — È giocoforza dunque per l'anima cattiva comandar male e male sovrintendere, e per la buona tutto ciò far bene. — È giocoforza. — Ma la virtù dell'anima siamo stati d'accordo che è la giustizia e il suo vizio l'ingiustizia? — Siamo stati infatti d'accordo. — L'anima giusta dunque e l'uomo giusto vivrà bene, e male l'ingiusto. — Risulta,

disse, secondo il tuo ragionamento. — Ma veramente chi 354
vive bene è felice e beato, e chi no l'opposto. — Come
no? — Il giusto dunque è felice e l'ingiusto è sciagurato?
— Sian pure, disse. — Ma esser sciagurato non è profittevole, e felice sì. — Non potrebbe essere altrimenti. — In
nessun modo pertanto, o buon Trasimaco, l'ingiustizia è
più utile della giustizia. — E questo, disse lui, caro Socrate, sarà il tuo banchetto per le feste Bendídie. — E da
te lo ricevo, caro Trasimaco, dissi io, poichè sei stato
buono con me e hai smesso di trattarmi malamente. Che
se non ho cenato proprio bene è colpa mia, non già tua. B
Come infatti i ghiottoni ogni cosa che venga imbandita
subito si gettano ad assaggiarla prima d'aver goduto a
sufficenza del piatto precedente, così, mi pare, anch'io,
prima di aver trovato ciò che in primo luogo cercavamo,
il giusto cosa sia, piantato lì quello, mi son dato a indigare su di esso se sia vizio e ignoranza o saggezza e virtù,
e quindi come si cadde sul discorso che l'ingiustizia sia
più utile della giustizia, non mi tenni dal passare ancora
da quel ⟨secondo⟩ a questo qui, così che ora mi accade, C
dopo tanto discorrere, di non sapere un bel nulla. Quando
infatti il giusto io non so cosa sia, difficilmente saprò
se possa essere o no una virtù, e se chi lo possegga sia
infelice o felice.

## LIBRO II.

1. — Io pertanto con ciò che avevo detto credevo es- 357
sermi sbrigato del discorso; ma questo invece, come si
vede, non era che il proemio. Glaucone infatti, il quale
anche sempre è in tutte le cose pieno di coraggio, non si
acconciò neanche allora alla ritirata di Trasimaco, ma
disse: Caro Socrate, vuoi tu parere di averci persuasi,
o non piuttosto persuaderci veramente, che in ogni modo
è meglio essere giusti che ingiusti? — Persuader vera- B
mente, dissi, io sceglierei, se stesse in me. — Non fai però,
disse, quello che vorresti. Infatti dimmi: non ti pare che
vi sia un certo bene che saremmo contenti di avere non
per desiderio delle sue conseguenze, ma perchè ci è caro
per se stesso? come per esempio la contentezza e gli
altri piaceri tutti che sono innocui, dai quali, tranne il
godimento dell'averli, non ne deriva altro nel tempo suc-
cessivo. — A me, diss'io, pare di certo che vi sia un cotal C
bene. — Ebbene, e un altro che amiamo e per sè stesso
e per ciò che ne deriva? come l'intendere, il vedere,
l'esser sano: queste cose infatti le abbiam care e per
l'una e per l'altra cagione. — Sì, dissi. — E una terza
specie di beni non la vedi tu, tra cui il far ginnastica e il
lasciarsi curare quando si è malati, e l'esercizio stesso

della medicina (1) e le altre vie di far denari? Queste cose infatti le dovremmo dire faticose, ma ci sono utili,
D e se per se stesse non torremmo di averle, le accettiamo però per le mercedi, e per gli altri vantaggi che di esse si derivano. — C'è infatti, dissi, anche questo terzo genere: ma che perciò? — In quale di questi, disse, poni
358 la giustizia? — Io credo, dissi io, nel più bello, quello che è per se stesso e per ciò che da esso deriva è degno d'essere amato da chi voglia essere felice. — Non però, disse lui, la credono i più, ma della specie faticosa cui si deve dar opera per le mercedi e per la reputazione, ma che da sè e per sè sarebbe da fuggire come quella ch'è spiacevole.

2. — Lo so, dissi io, che credono così, ed è un pezzo che Trasimaco la biasima per tale e loda l'ingiustizia. Ma
B io, come si vede, sono duro un po' di comprendonio. — Allora, disse lui, senti anche me, che non fossi forse del medesimo parere. Poichè Trasimaco mi pare che più presto del bisogno si sia lasciato incantare da te come un serpente; e a me invece la dimostrazione non mi è andata al verso, nè per l'un rispetto nè per l'altro. Io desidero infatti di sentire e che cosa è l'una e l'altra cosa e che potenza abbia di per se stessa quando sia dentro all'anima; e le mercedi e i proventi di esse li lascerei stare. Farò dunque così se anche a te non dispiace: ripiglierò
C di nuovo il discorso di Trasimaco, e prima dirò della giustizia cosa dicono che sia e donde nasca; e in secondo luogo ⟨dirò⟩ che tutti quelli che la praticano la praticano contro loro voglia come una necessità, ma non come un bene; in terzo luogo, che fanno ciò non senza ragione;

(1) Qui si torna al concetto più comune della medicina come professione lucrosa, senza pregiudizio di ciò che fu detto nel libro primo, che il medico in quanto è medico non è a rigore un mercenario.

molto migliore infatti, essi dicono, è la vita dell'ingiusto che non quella del giusto. Perocchè a me, o Socrate, veramente non pare affatto così; ma sto perplesso, intronato come sono gli orecchi dai discorsi di Trasimaco e di infiniti altri; mentre la difesa della giustizia, che ⟨la dimostri⟩ migliore dell'ingiustizia, non l'ho udita mai da D
nessuno come m'intendo io; — m'intendo cioè, che la lodi in sè e per sè stessa; — e questo io spero molto sentirlo da te. Perciò m'ingegnerò quanto posso di dire le lodi della vita ingiusta, e dicendole ti mostrerò in che modo alla mia volta io intendo sentire da te e biasimar l'ingiustizia e lodare la giustizia. Ma guarda se ti va quello che dico. — Perfettamente, dissi io: e di che cosa infatti un uomo intelligente potrebbe più dilettarsi a par- E
lar spesso e a udir parlare? — Dici benissimo, disse lui. E ciò che avevo promesso di dire per primo, sentilo dunque, che cosa sia e donde è nata la giustizia.

Per natura sua il fare ingiustizia affermano sia un bene e un male il patirla, ma che il male del patirla sia maggior che il bene del farla; e così, poichè l'ingiustizia si sia fatta e patita a vicenda e si abbia assaggiata l'una e l'altra cosa, quelli che non possono fuggir l'una e sceglier l'altra credono profittevole di convenire tra di 359
loro che non si abbia l'ingiustizia nè a patire nè a fare (1). E di qui ⟨dicono⟩ che si cominciarono a fissar leggi e accordi reciproci, e l'imposizione della legge a chiamarla giusta e legale, — e che questa è l'origine e la sostanza della giustizia, una cosa di mezzo di ciò che è il meglio, cioè far l'ingiustizia e non pagare la pena, e di ciò che è il peggio, cioè offeso non esser capace di vendicarsi; e che il giusto, appunto per essere in mezzo tra le due, è preferito non come un bene, ma in quanto l'im- B
potenza di offendere lo rende pregevole. Colui infatti

(1) Cfr. *Gorg.*, p. 483 nel discorso di Callicle.

che l'ingiustizia possa farla e sia uomo per davvero, con nessuno mai si accorderebbe di non dover offendere nè essere offeso; chè sarebbe matto. La natura pertanto della giustizia, caro Socrate, è questa e così fatta, e tali sono le sue origini, come la contano.

3. — Come poi anche quelli che la praticano, la pratichino contro loro voglia, perchè non hanno il potere di
C offendere, ci sarebbe facile capirlo se facciamo mentalmente un'ipotesi così, di dar cioè facoltà e all'uno e all'altro, e al giusto e all'ingiusto, di fare quello che vogliono, e poi tenessimo dietro per vedere dove la passione finirà a trarli e l'uno e l'altro. In flagrante pertanto potremmo sorprendere anche il giusto andare alla meta medesima al pari dell'ingiusto, ⟨e ciò⟩ per quell'interesse che ogni essere naturalmente persegue come bene, mentre per legge a forza è traviato a far onore all'uguaglianza. Ma la licenza ch'io dico immaginiamola di tal genere press'a poco, come se fosse data loro la facoltà
D che dicono abbia avuto Gige l'antenato di Creso (1). — Dicono infatti che costui sia stato un pastore che serviva per mercede al signore della Lidia di quel tempo, e che

---

(1) La lezione dei codici è: τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ e l'Adam la difende reputando che la storia che segue non debba riferirsi al Gige di cui parla Erodoto e che occupò il regno di Lidia, ma ad un suo antenato. Ma non è possibile per più ragioni: 1) i fatti che Platone riferisce, tranne quello dell'anello, sono quelli stessi del Gige erodoteo; 2) l'antenato di Gige non è detto che si chiamasse Gige; 3) tutti invece (Cicerone, Luciano, Filostrato) parlano dell'anello di Gige; 4) se l'antenato conquistò già il regno, come va che il nipote era semplicemente una guardia del re? Non vedo perciò come si possa cansare la necessità di correggere; e si può correggere in diversi modi: τῷ Γύγῃ τοῦ Κροίσου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ, e questa ho adottato per la traduzione, o τῷ Κροίσου τοῦ Λ. πρ., ovvero τῷ Γύγῃ cancellando τῷ Λυδοῦ προγόνῳ come una glossa, ovvero ancora Γύγου τοῦ Λυδοῦ cancellando τῷ e προγόνῳ, per tacere di altre proposte assai meno buone. Cicerone traduce questo luogo in *de off.*, III, 9.

venuto un grande acquazzone e un terremoto si squarciò
il terreno e si aprì una voragine vicino al luogo ov'egli
pascolava. Stupito a quella vista vi discese, e tra parec-
chie altre meraviglie che si contano vide anche un ca-
vallo di bronzo, cavo di dentro con delle finestre per le
quali introdusse la testa e vi scorse un cadavere mag-
giore, o gli pareva, dell'umana misura. E questo non
aveva (1) nient'altro, salvo un anello d'oro nel dito, e E
ch'egli gli tolse e quindi uscì. Ora come si tenne la solita
adunanza mensile dei pastori per riferire al re intorno
alle greggi, v'andò egli pure con l'anello. Sedendo egli
pertanto insieme con gli altri gli accadde di girare il
castone dell'anello dalla sua parte verso il di dentro della
mano, e, appena fatto ciò, diventare invisibile a coloro
stessi che gli sedevano vicino, così da parlar di lui come 360
se fosse andato via. Egli ne rimase stupito e di nuovo
preso con la mano l'anello e voltone il castone di fuori,
appena l'ebbe volto ridivenne visibile. Ciò avendo av-
vertito volle dell'anello far la prova se avesse veramente
questa virtù, e gli accadde appunto sempre così, voltando
di dentro il castone diventare invisibile, e voltandolo di
fuori visibile. Come questo gli constò, s'adoperò imme-
diatamente per farsi porre tra i messi che si mandavano
al re; e come vi fu andato gli sedusse la moglie e con lei
cospirò contro il re stesso e lo uccise e si impadronì dello B
Stato. Se pertanto vi fossero due di tali anelli e l'uno se
lo infilasse al dito l'uomo giusto, l'altro l'ingiusto, nes-
suno sarebbe, come si può ben credere, così adamantino,
da perseverare nella giustizia ed avere il coraggio di aste-
nersi dalla roba altrui e non allungare le mani, quando
gli fosse dato e di pigliarsi impunemente dal mercato

(1) Tengo la lezione vulgata pienamente soddisfacente e non senza autorità di buoni codici τοῦτον δὲ ἄλλο μὲν ἔχειν οὐδέν, περὶ δὲ τῇ χειρὶ χρυσοῦν δακτύλιον, ὃν περιελόμενον ἐκβαίνειν.

C tutto ciò che volesse ed entrando nelle case di giacersi
con chi gli piacesse, e di uccidere quelli che volesse o
di liberarli dalla prigionia, e tutto il resto fare come
fosse un Dio tra gli uomini. Facendo poi egli così non
farebbe niente di diverso da quell'altro, ma andrebbero
tutt'e due alla stessa meta; e questo lo si direbbe essere
un gran segno che nessuno è giusto di sua volontà, ma
perchè vi è costretto, in quanto che la giustizia per lui
non sia un bene: infatti dove mai uno creda esser capace
di fare altrui torto glielo fa; chè profittevole ciascuno
D per sè crede assai più l'ingiustizia della giustizia, e crede
il vero, come sostiene chi ragiona in quest'ordine di ragioni. Perocchè se uno, cui toccasse una simile impunità,
non volesse mai fare torto alcuno e neppur toccasse la
roba degli altri, infelicissimo egli sarebbe reputato da
chi lo sentisse e stoltissimo, mentre lo loderebbero l'uno
in faccia dell'altro, ingannandosi a vicenda per paura
⟨quando che sia⟩ di dover patire ingiustizia pure loro.
Questo per intanto.

E 4. — Ora il giudizio definitivo sulla vita di costoro di
cui discorriamo, saremo in grado di darlo rettamente,
qualora si pongano a fronte ben distintamente l'uomo
giusto perfetto e il perfetto ingiusto, e se no, no. Qual è
pertanto questa posizione? Eccola qui: non si tolga via
niente nè dall'ingiustizia dell'ingiusto nè dalla giustizia
del giusto, ma supponiamo e l'uno e l'altro perfetto nel
suo instituto di vita. Innanzi tutto adunque l'ingiusto
faccia come fanno i bravi maestri delle arti: per esempio
il perfetto nocchiero, ovvero sia il medico, intende e sa
361 distinguere che cosa è possibile alla propria arte e che
cosa è impossibile, e a quello si accinge e questo lascia
stare, ed oltre di ciò, dove scivoli, è capace di rizzarsi.
Così dunque anche l'ingiusto ponendo mano accortamente alle sue iniquità sappia celarsi, se ha da essere

ingiusto per davvero, chè quello che si fa cogliere è da
considerarsi un dappoco. L'estrema ingiustizia infatti è
di passar per giusto senza esserlo. Si deve pertanto dare
al perfetto ingiusto l'ingiustizia più perfetta, e non s'ha
a negargliela, ma si ha a lasciare che commettendo egli
le più grandi iniquità si procacci insieme la più bella
fama di giustizia, e che se scivola sia capace di rizzarsi B
e sia sufficente parlando a persuadere quando mai si pro-
pali qualche sua marachella, e a usar la violenza ove di
violenza sia bisogno, col suo coraggio, col suo valore e
con l'esser provvisto di amici e di denaro. Or che si è de-
lineato costui con tali caratteri, collochiamogli a lato nel
discorso nostro l'uomo giusto, l'uomo semplice e gene-
roso che, come dice Eschilo (1), non vuole parer buono,
ma essere. Bisogna anzi il parere toglierlo via. Poichè
se parrà giusto ne avrà premi ed onori, appunto perchè C
pare tale; e allora non si sa più se egli sia giusto per la
giustizia o per questi premi ed onori. Si deve denudarlo
pertanto di ogni cosa che non sia la giustizia e renderlo
tale da essere nella condizione opposta di quel primo.
Senza che abbia dunque fatto mai nulla di male abbia
tutta l'aria di essere un grandissimo birbante, acciò per
la giustizia sia a tutta prova, come quello che non pen-
cola per la mala fama e per le sue conseguenze; ma duri
fino alla morte senza mutar mai nel parere ingiusto per D
tutta la vita essendo invece giusto: così arrivato e l'uno
e l'altro all'estremo limite, l'uno della giustizia l'altro
della ingiustizia, si potrà giudicare quali dei due sia più
felice.

---

(1) Allude ai vv. 592-4 dei *Sette a Tebe* dove si parla di Anfiarao. PLUTARCO (*Arist.*, 3) riferisce la leggenda che recitandosi in teatro questi versi tutti gli spettatori guardassero Aristide. La citazione è integrata più sotto.

5. — Capperi! dissi io, caro Glaucone, cotesti due uomini con che gagliardia li hai scolpiti e ripuliti, come fossero due statue, per presentarli al nostro giudizio. — Quanto meglio ho potuto, disse lui, e quando siano tali, non c'è, credo, più difficoltà a perseguire col discorso
E qual genere di vita si attenda per ciascuno. Diciamolo dunque. E se sarà detto troppo crudamente, non voler credere che sono io che parlo, caro Socrate, ma coloro che lodano invece della giustizia l'ingiustizia. E diranno questo, che cioè il giusto in sì fatte condizioni sarà sferzato (1), sarà torturato, sarà imprigionato, gli saran cavati
362 gli occhi, per terminare, dopo aver sofferto ogni sorta di guai, ad essere impalato, e conoscerà allora come non l'essere giusto ma il parerlo è ciò che l'uomo deve proporsi. La sentenza di Eschilo poi sarebbe molto più vero dirla dell'ingiusto: perocchè effettivamente dell'ingiusto, come quello che persegue una cosa attinente a verità e non vive secondo le apparenze, potran dire che vuole non parere ingiusto ma esserlo,

B Profondo arando nel suo senno il solco,
Donde i consigli provvidi germogliano,

cioè di signoreggiare in primo luogo nella propria città, in quanto passa per giusto, e poi di prender moglie donde ei voglia, di collocar le figlie con chi gli voglia, di stringer rapporti e commerci con chi gli piaccia, e in tutte queste cose avvantaggiarsi fin quanto nel fare il proprio interesse non ha ribrezzo di commettere ingiustizie. Quando pertanto si presenta alle gare e private e pubbliche costui riesce vincitore soverchiando gli avversari, e soverchiandoli si fa ricco e può così giovare agli amici
C e nuocere ai nemici, e agli Dei può offrire convenien-

(1) Vedi la stessa immagine in *Gorg.*, p. 473 C. Cicerone imitò questo luogo in *de rep.*, III, p. 374.

temente e magnificamente voti e sacrifici cercando, molto meglio che il giusto non possa, di cattivarsi e gli Dei stessi e chiunque egli voglia degli uomini, così che verisimilmente si direbbe che anche ai numi egli debba esser più caro che non il giusto. Per tal modo, dicono, o Socrate, da parte e degli Dei e degli uomini la vita è predisposta migliore all'ingiusto che al giusto.

6. — Come Glaucone diceva questo io avevo in mente D
di rispondergli qualche cosa, quando il suo fratello Adimanto, — tu non t'immaginerai certamente, disse, caro Socrate, che sulla questione si sia detto già abbastanza. — Perchè no? dissi io. — Non è stato detto, disse lui, proprio quello che doveva dirsi innanzi tutto. — Dunque, risposi io, è il caso del proverbio « il fratello ajuti il fratello »; e perciò anche tu, dove questi sia manchevole, difendilo. Sebbene per me basta anche ciò che ha detto lui per mettermi a terra e rendermi incapace di
soccorrer più la giustizia. — Sciocchezza, disse lui; ma E
senti invece anche il rimanente: bisogna infatti che ripassiamo anche i discorsi opposti a quelli ch'egli ha detto, quelli cioè che lodano la giustizia e biasimano l'ingiustizia, affinchè sia più chiaro ciò che mi pare intenda Glaucone. Or dicono e consigliano i padri ai figli, e così
tutti quelli che hanno cura d'altri, che bisogna esser giu- 363
sti, lodando ⟨con ciò⟩ non già propriamente la giustizia, ma il buon nome che deriva da essa, acciò parendo giusti provengan loro, da questa, fama e magistrature e matrimoni e tutto ciò che Glaucone ha or ora annoverato come provenienti al giusto (1) dalla sua buona fama.

---

(1) La lezione τῷ δικαίῳ dei migliori manoscritti parve allo STALLBAUM e ad altri insostenibile, e perciò vi sostituirono τῷ ἀδίκῳ coi manoscritti inferiori. È ciò necessario? Non credo. Certamente non si può con l'ADAM riferire τῷ δικαίῳ al discorso che fanno i

E le conseguenze della buona fama costoro anche le ingrandiscono. Chè tirando in ballo la buona estimazione da parte degli Dei possono parlare di infiniti beni che essi affermano gli Dei concedere ai più, come dicono
B il bravo Esiodo ed Omero, l'uno che gli Dei fanno le quercie dei giusti

> Ghiande nei rami sommi portare ed api nel tronco,
> E le lanute gregge son gravi per essi di velli (1),

e così molte altre belle cose analoghe a queste.

E similmente anche l'altro:

> Come avvien, per esempio, d'un re senza taccia che pio
> La giustizia mantenga, e producagli il suolo fecondo
> C Frumento ed orzo, e carchi di frutta s'incurvino i rami,
> E gli figlino i greggi ed il mare gli abbondi di pesci (2).

Museo poi e suo figlio (3) doni anche più magnifici che questi non siano, da parte degli Dei regalano ai giusti. Come infatti li hanno guidati secondo il discorso loro nell'Ade, ivi adagiatili e imbandito loro il banchetto dei santi, li fanno trascorrere tutto quanto il tem-
D po inghirlandati e cioncando, come che reputino bellissimo premio alla virtù un'eterna ebrietà. Altri poi retribuiscono da parte degli Dei altri premi a scadenza più lunga anche di questi: figli di figli, dicon infatti, e discendenti lascia dopo di sè l'uomo timorato di Dio e dei

---

genitori, perchè sarebbe tautologico con ciò che dice due righe prima; e d'altra parte la frase καὶ ὅσαπερ Γλαύκων διῆλθεν ἄρτι ἀπὸ τοῦ εὐδοκιμεῖν ὄντα è una e indivisibile e male si vorrebbe spezzarla piantando una virgola dopo ἄρτι. A ogni modo sta in fatto da Glaucone (p. 361 B-C) parla dei beni che toccano anche al giusto precisamente dal parere e non dall'essere; soltanto per l'ingiusto poi la lista è più lunga. Del resto τῷ δικαίῳ (o τῷ ἀδίκῳ) è superfluo e forse ebbe ragione l'Ast di cancellarlo.

(1) Esiodo, *Opp.*, 230.

(2) *Od.*, XIX, 109-13.

(3) Eumolpo. Cfr. Fozio sub v. Εὐμολπίδαι, e *Schol. ad Soph. Oed. Col.* 1053.

giuramenti. Queste ed altre tali sono le lodi che costoro
fanno della giustizia. Gli empi viceversa e gli ingiusti
li seppelliscono giù all'Ade nella melma e li costrin-
gono a portar l'acqua col crivello (1) e li mettono anche
da vivi in mala voce, e quei castighi che Glaucone an- E
noverava per i giusti creduti ingiusti, questi attribui-
scono agli ingiusti, e non ne trovano altri. Questo è per-
tanto l'elogio e questo il biasimo di tutt'e due le parti.

7. — Oltre di ciò considera, o Socrate, anche un'altra
specie di discorsi sulla giustizia e l'ingiustizia, i quali si
sogliono ripetere dalla gente comune e dai poeti. Tutti 364
infatti ad una voce ti ricantano come la saggezza e la
giustizia sono bensì una bella cosa, ma difficile e piena
di fatica, e che la licenza e l'ingiustizia sono cose pia-
cevoli, facili ad aversi, e turpi solamente per l'opinione
e per la legge. E più profittevoli delle buone azioni di-
cono essere per lo più le bricconate, e le canaglie ric-
che o in altro modo potenti sono facilmente disposti a
crederle felici e a render loro onore e in pubblico e in
privato, come a spregiare e a guardar dall'alto in basso B
coloro che possan esser tenuti per deboli e poveri am-
mettendo pure che siano migliori degli altri. Ma di tutte
queste cose i discorsi che si fanno intorno agli Dei e
alla virtù sono i più mirabolani, che cioè anche gli Dei
a molti buoni diedero in retaggio disgrazie e vita infe-
lice e a quelli altri sorte opposta. E ciurmatori e indo-
vini vanno alle case dei ricchi e dan loro ad intendere
di aver essi da parte degli Dei facoltà, con sacrifizi e in- C
cantazioni, se qualche iniquità sia intervenuta o loro
propria o dei loro maggiori, di poterla sanare in gioja
e in festa, e che se uno voglia far del male a un nemico

---

(1) Le Danaidi. Cfr. *Gorg.*, p. 493 B.

con piccola spesa essi lo farebbero (1) al giusto non meno che all'ingiusto, con scongiuri e incantesimi, come dicono, costringendo gli Dei a servir loro. E a tutti questi discorsi chiamano in testimonio i poeti, gli uni sulla facilità dell'esser malvagi citando:

D Chè la malvagità si può prenderla andando anche a schiera
Facilmente, chè piana è la strada e assai prossima alberga.
Ma alla virtù dinanzi poneano il sudore gli Dei (2),

e una certa strada lunga e scoscesa; gli altri sulla pieghevolezza degli Dei per opera degli uomini citan la testimonianza di Omero; poichè anch'egli disse:

deprecabili son gli Dei pure,
E lor con olocausti e con blande supplicazioni,
Con libami gli umani disviano e con fumo odoroso
Placandoli, se avvenga che alcuno in peccato trascorra (3).

E presentano una quantità di libri di Museo e di Orfeo discendenti, dicono, della Luna e delle Muse, e secondo questi compiono il rito, persuadendo non solo individui singoli, ma anche città, che si dànno assoluzioni e purificazioni delle colpe per mezzo di sacrifizi e di pia-
365 cevoli giochetti, sia per chi è ancora vivo, sia anche per i morti, le quali col nome di espiazioni ci liberano dalle

---

(1) L'emendamento βλάψειν per βλάψει pare indispensabile per aver un senso filato e naturale. Poco più sotto leggo col Mu-
RETO (approvante ADAM) οἱ μὲν κακίας πέρι εὐπετείας ᾄδοντες
invece del διδόντες dei codici, da cui non so ricavare senso tolle-
rabile. Del resto ΔΙΔ e ΑΙΔ si posson paleograficamente scambiare
con molta facilità.

(2) Son versi d'ESIODO, *Opp.*, 287-89. Nel primo verso: τὴν
μέν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἑλέσθαι non intendo, come fan
parecchi, ἰλαδόν per *in copia* riferendolo alla malvagità, cioè si
può trovare abbondanza di malvagità: ἰλαδόν, in tutti gli esempî
che conosco, è detto di esseri animati; vale perciò: la strada che
va alla malvagità è tanto larga che si può passarvi in folla, cioè
vi si va facilmente e perciò vi si va in tanti.

(3) *Il.*, IX, 497-501. Oltre altre varianti Platone salta il v. 498.

pene di laggiù, mentre chi non le adempie deve aspettarsi cose spaventose.

8. — Tutte queste cose, disse, caro Socrate, di tal fatta e continuamente ripetute, che si spacciano sul vizio e la virtù e sul conto in cui gli Dei e gli uomini li tengono, che effetto crederemo che facciano nelle anime dei giovani che le sentono, quanti sono ben naturati e capaci, come saggiando a volo tutte le cose che si dicono, d'argomentare da esse, che uomo uno debba essere e su quale strada debba procedere per passare la vita nel modo mi- B
gliore? Si può credere che costui direbbe a sè stesso le parole di Pindaro (1):

Forse con la giustizia l'alta torre
O con i torti inganni

salendo e così asserragliandomi ho a passare la vita? Perocchè ciò che mi si promette ov'io sia giusto, se insieme anche io non paja, dicono che non è vantaggio alcuno, ma fatiche e pene evidenti; mentre all'ingiusto, che sappia apparecchiarsi opinione di giustizia, si annuncia una vita magnifica. Pertanto, poichè come dicono i savi, C

Il parere anche al ver fa vïolenza (2),

ed è il padrone della felicità, a questo dobbiam voltarci interamente: come vestibolo bensì a parvenza tutto in giro intorno a me io dovrò disegnare il contorno e l'ombra della virtù, ma dovrò tirarmi dietro la volpe del sapientissimo Archiloco (3), scaltra e versatile. Qualcuno

(1) È il fr. 213 che con altre citazioni si integra più ampiamente: Platone lo adatta, forse con lievi modificazioni, al suo ragionamento.

(2) La sentenza è di Simonide, *fr.* 60 H. C.

(3) Pare alluda ad Archil., *fr.* 96 H. C.

però opporrà, non esser facile che se uno è un briccone, si possa celar sempre. Ma neanche alcun'altra cosa grande, risponderemo, torna facile: ad ogni modo, se vo-
D gliamo esser felici, dobbiamo passare di qui come le orme del discorso ci portano. Allo scopo infatti di non farsi scoprire ci uniremo in congiure e in consorterie: vi sono poi dei maestri di persuasione che t'insegnano una sapienza mitingaja e tribunalizia, e per tal mezzo parte persuaderemo con le buone, parte ci torremo con la forza, in modo da soverchiare e non doverla pagare. — Ma però agli Dei non si può nè celarsi nè far forza. — Ebbene, se gli Dei non ci sono o se non si curano punto delle cose
E umane, che bisogno abbiamo di celarci? Se poi ci sono e se ne curano, non d'altronde ci sono essi noti o ne abbiamo avuto notizia che dalle leggende (1) e dalle genealogie che ne dànno i poeti; ora costoro stessi ci dicono che sono tali che con olocausti e supplicazioni e donativi si lasciano sedurre; e si han da creder loro o tutte due le cose o nessuna. Se pertanto si ha da credere, gioverà anche commettere ingiustizia e poi sacrificare de'
366 suoi frutti. Infatti, qualora siamo giusti, saremo soltanto immuni dai castighi degli Dei, e butteremo via i profitti dell'ingiustizia; ingiusti invece, li raccoglieremo, e poi, ancorchè trasgressori e peccatori, supplicando e persuadendoli, ce la caveremo d'ogni punizione. — Ma però nell'Ade pagheremo la pena delle iniquità commesse a questo mondo o noi stessi o i figli dei figli? — Ma, amico mio, risponderà l'altro a buon diritto, le espiazioni alla lor volta posson molto e le divinità riconciliatrici, come
B affermano e le città che son di maggior conto (2) e i

(1) Leggo λόγων con ADM, non νόμων di F accettato dal Burnet, a torto, perchè introdurrebbe un concetto qui estraneo al discorso.

(2) Atene co' suoi Misteri Eleusini.

figli stessi degli Dei, i poeti cioè e i profeti che da essi nacquero, i quali ci assicurano che la cosa è così (1).

9. — E qual ragione allora resta più, perchè dobbiamo preferire la giustizia alla più grande iniquità? La quale, se noi sapremo procacciarcela con insieme le ingannevoli buone apparenze, la ci andrà a piacer nostro e in vita e in morte, e presso gli Dei e presso gli uomini, sempre conforme al discorso dei più e dei più fini. Or dopo tutto ciò che si è detto, che mezzo c'è, caro Socrate, ⟨di ottenere⟩ che voglia far onore alla giustizia
chi abbia a disposizione una qualche potenza o d'anima, C
o di sostanze, o di corpo, o di famiglia, invece di mettersi a ridere quando la senti lodare? Gli è che se uno sappia dimostrare che ciò che abbiamo detto è tutto falso e si sia abbastanza persuaso che la giustizia è cosa ottima, a ogni modo egli è anche pieno di un gran compatimento e non si adira con gli ingiusti, ma sa bene che, salvo il caso di uno che per natura divina l'ingiu-
stizia la detesti, o avendo trovato il saper vero se ne D
astenga, nessun altro è giusto di proposito, ma o per vigliaccheria, o per vecchiaja, o per qualche altra debolezza biasima l'ingiustizia non essendo da tanto da commetterla. E che sia così, è manifesto. Poichè il primo di costoro che trovi il modo di farlo è il primo anche ad essere ingiusto per quel tanto che può.

E di tutte queste cose non c'è altra cagione se non quella dalla quale tutto questo discorso di mio fratello e mio, caro Socrate, prese le mosse e che ti diceva: Bello
mio, di tutti voi, quanti vi credete di lodar la giustizia E
a cominciar dai primi eroi, dei quali ci restano discorsi,

(1) La stessa e più forte ironia in *Timeo*, p. 40 D-E.

giù giù fino agli uomini d'adesso, nessuno mai biasimò
l'iniquità o lodò la giustizia, quanto la fama i premi e
gli onori che quinci conseguono; ma l'una e l'altra in
sè stessa nel suo valore e nei suoi affetti, finchè è dentro
all'anima di chi l'ha e possa esser nascosta e agli uo-
mini e agli Dei, nessuno mai, nè in poesia nè in discorsi
ordinari, le esaminò sufficentemente con la ragione sì da
mostrar che l'una è il massimo dei mali che l'anima
può avere in se stessa e la giustizia il massimo dei beni.
367 Se infatti così fosse stato parlato da tutti voi fin da prin-
cipio, e ci avreste persuasi fin da giovani, non ci sarebbe
bisogno di guardarsi l'un l'altro acciocchè ingiustizia
non si compia, ma sarebbe ciascuno custode di se stesso
per paura, commettendola, di tirarsi in casa il peggiore
dei mali. Queste cose, o Socrate, e forse anche più di
queste Trasimaco e qualche altro pure sulla iniquità e
la giustizia potrebbero dire invertendo grossamente il
B valor loro, o almeno io credo. Io però (non ho motivo di
nasconderti nulla) insisto quanto più posso nel mio dire,
perchè desidero sentir da te l'opposto. Non limitarti
dunque nel tuo ragionamento a dimostrar soltanto che la
giustizia è da più dell'ingiustizia, ma altresì quali effetti
producendo ciascuna in chi l'abbia, sia essa per se stessa
l'una un male e l'altra un bene. E la reputazione, come
Glaucone continuò a raccomandare, lasciala da parte.
Se anzi non torrai via e di qui e di là quella vera (1)
e non vi aggiungerai quella falsa, non la giustizia diremo
che tu lodi, ma la sua parvenza, nè che tu biasimi l'es-
C sere ingiusto, ma ancora il parere, e che esorti ad essere
ingiusti di nascosto, e consenti con Trasimaco che la

(1) Vuol toglier via la reputazione vera, e aggiunger la falsa, appunto per dimostrare che l'esser giusto è un bene per sè, anche se sia disconosciuto e calunniato.

giustizia è un bene estraneo (1) che torna utile al più
forte, mentre l'iniquità è utile a sè e profittevole e nuoce
al più debole. Poichè dunque hai ritenuto esser la giu-
stizia tra quei beni più grandi che meritano di esser pos-
seduti, sia per quanto da essi si deriva, sia e molto di
più per se stessi in se stessi, come sono il vedere, l'udire,
l'intendere, e anche l'esser sano, e quanti altri vi sono D
beni genuini per natura loro e non perchè si credan
tali, precisamente questo tu vorrai lodare della giustizia,
in che cioè essa per sè stessa giovi a chi l'ha e l'ingiustizia
gli noccia: le mercedi e la fama lascia che le lodino gli
altri. Perchè dagli altri io lo potrei sopportare, che lo-
dasser così la giustizia e biasimasser l'ingiustizia cele-
brando e biasimando le reputazioni e i premi che le se-
guono, ma da te no, — se non ti dispiace, — appunto
perchè tu hai passata tutta la vita nient'altro studiando
se non questo. Fa dunque di non limitarti nel tuo ragio- E
namento a dimostrar soltanto che la giustizia è da più
dell'ingiustizia, ma altresì per quali effetti che ciascuna
produca in chi l'abbia, essa per se stessa, o che si celi
o che no agli Dei ed agli uomini, è l'una un bene e l'al-
tra un male. —

10. — Ed io udendo, come avevo ammirato sempre
l'indole di Glaucone e di Adimanto, anche allora dav-
vero me ne compiacqui sommamente e cominciai: Non 368
male, o figli di quell'uomo (2), l'amante di Glaucone

---

(1) Cfr. p. 343 C.

(2) ὦ παῖδες ἐκείνου τοῦ ἀνδρός. È una frase affettuosa e idiomatica (anche in *Phil.*, p. 36 D) come molte simili nostre, per esempio «figlio d'una buona donna» e, in certe regioni, quelle più volgari *fiol d'un can* o *fiol de 'na vaca*, che alcuni adoperano senza cattive intenzioni, anzi veramente *ex abundantia cordis*. Per ciò non è il caso di cercar chi sia quest'uomo, e a gran torto lo Stallbaum e l'Adam vorrebbero fosse Trasimaco di cui i due fratelli sarebbero successori nel discorso; uno stento.

cominciò in vostro onore per le gesta vostre nella bat-
taglia di Megara l'elegia (1) con quelle parole:

> O figli d'Ariston, d'uomo insigne progenie divina.

Questo, o cari, pare a me sia detto molto bene. C'è in-
fatti in voi qualche cosa di divino, che non vi siete per-
suasi che l'ingiustizia valga più della giustizia, quando
avete saputo dir tanto in suo favore. E mi pare che
B persuasi veramente non ne siate: lo argomento però piut-
tosto dal vostro carattere; poichè a stare proprio ai di-
scorsi dovrei diffidare di voi. Ma quanto è maggior la
fede che io vi presto e tanto più sono incerto che abbia
a fare. Poichè nè ho come ajutarvi, — chè sento d'es-
serne incapace; e ne ho la prova, che cioè, quello che
ho detto contro Trasimaco, credendo di dimostrare che
è meglio la giustizia dell'ingiustizia, non me l'avete ac-
cettato; — nè viceversa trovo come io possa far sì che
non vi ajuti: perocchè ho paura non sia permesso in
C coscienza, essendo presente quando la giustizia si calun-
nia, perdersi di coraggio e non correrle in ajuto fintanto
che uno abbia fiato e voce. Il meglio sarà dunque che
così come posso io la difenda. —

Glaucone pertanto e gli altri mi pregarono che in
tutti i modi ne prendessi le difese e non lasciassi cadere
il discorso, ma indagassi a fondo che siano tutt'e due,
⟨giustizia e ingiustizia⟩ e quanto alla loro utilità da che
parte stia il vero. Risposi pertanto quello che anche mi
pareva, che la ricerca a cui ci accingevamo non era lieve,
ma che richiedeva, a creder mio, vista acuta. Ora, poichè
D noi non siamo da tanto, mi pare, soggiunsi, che la ri-

(1) Lo Schleiermacher suppose non fuor di proposito che l'autore dell'elegia fosse Critia, zio materno dei due fratelli di Platone stesso. La battaglia di Megara cui qui si allude è probabilmente quella del 409 (Diod., XIII, 65).

cerca possa esser fatta a questo modo, come se per esempio qualcuno ordinasse a persone di vista corta di leggere da lontano delle lettere piccole, e uno si ricordasse che le stesse lettere si trovano anche altrove più grandi e in uno spazio più grande (1): una fortuna, io credo, parrebbe a costui poter andare a leggere prima quelle e poi esaminare queste più piccole se siano le stesse. —
Certamente, disse Adimanto: ma che cosa ci vedi di tal E
genere, caro Socrate, nell'indagine intorno alla giustizia? — Te lo dirò, dissi io. C'è la giustizia del singolo individuo, e c'è anche quella dello Stato tutto intero? — Precisamente, disse lui. — Ma la città è più grande del singolo individuo? — Più grande, confermò. — Probabilmente dunque anche più giustizia ci dovrebb'essere in ciò che è più grande e più facile a discernersi. Pertanto, se volete, cercheremo nelle città prima di tutto che cosa essa 369
sia; quindi allo stesso modo la studieremo in ciascun singolo cercando nella natura del più piccolo (2) la conformità col maggiore. — A me pare, disse lui, che tu dica bene. — E se, dissi io, considerassimo la città nel suo nascere, anche la giustizia di essa la vedremmo nascere e così l'ingiustizia. — Probabilmente, disse lui. — E mentre è nel suo divenire non si può sperar bene di veder B
meglio quello che cerchiamo? — E di molto. — Credete dunque che convenga provare di venirne a capo? Io reputo però che non la sia questa piccola impresa: pensateci pertanto. — Ci si è pensato già, disse Adimanto: fa perciò quello che hai da fare.

---

(1) Lo Schneider e l'Adam pongono qui un punto in alto, e io li seguo, parendomi che altrimenti la sintassi non corra in alcun modo.

(2) È una perifrasi per dir semplicemente nel più piccolo. Altri esempi simili ho raccolto nei miei *Prolegomeni al Timeo*, cap. I, § 6.

11. — Nasce dunque, dissi io, come io credo, da questo la città, che nessun di noi basta a sè stesso, ma gli mancan molte cose. O quale altro principio credi tu ci sia per la fondazione d'uno Stato? — Nessun altro, disse
C lui. — Così dunque ricorrendo chi ad uno chi ad un altro, a chi per un bisogno, a chi per un altro, perciò che si ha difetto di molte cose, raccoltisi molti insieme compagni ed ausiliari in una sola stanza, — a questa coabitazione abbiamo posto il nome di città. Non è così? Senz'alcun dubbio. — E l'uno fa parte all'altro, se di qualche cosa gli fa parte, oppur riceve parte, con la persuasione che per lui questo sia il meglio? — Certamente. — Ebbene, dissi io, fondiamo fin dal principio nel nostro ragionamento una città. E la fonderà, come si può immaginare, la necessità nostra. — E come no? — Ma certo
D la prima e la maggior necessità è quella di provvedere al nutrimento per poter sussistere e vivere. — Assolutamente. — E la seconda quella della abitazione, la terza quella del vestire e cose simili. — Così è. — Ebbene, dissi io, in che modo potrà la città esser sufficente a così grandi apprestamenti? Non bisognerà che uno sia agricoltore, e un altro mastro muratore, e un altro tessitore? O vi aggiungeremo anche il calzolaio o qualche altro ancora che fornisca altre cose per il corpo? (1). — Sicuramente. — Potrebbe quindi la città nei limiti del minimo necessario constare di quattro o cinque uomini.
E — È chiaro. — E adesso? Deve ciascuno di costoro la propria opera metterla in comune per tutti? Per esempio,

---

(1) ARISTOTELE (*Pol.*, VI (IV), 4, p. 1291 a l. 20 sgg.), « fraintendendo il senso figurato e artistico di questo luogo, che egli intende alla lettera, ne fa una critica superficiale » (J. C.). La critica è ingiusta, ma non è fuor di luogo il ribadire il principio che l'essenza dello Stato non è nel sodisfare alla necessità della vita, ma nella vita stessa, non in una conservazione utilitaria, ma in una funzione naturale.

l'agricoltore, che è uno, ha da preparare il nutrimento per quattro e spendere quadruplo tempo e fatica per la preparazione del pane, e farne poi parte con gli altri? O non curandosi degli altri provvedere per sè solamente
la quarta parte di questo cibo nella quarta parte di tem- 370
po, e delle altre tre occuparne una per procacciarsi la casa, un'altra per le vesti e la terza per le scarpe, e non aver fastidi per la comunione con gli altri, ma far da sè e di per sè i fatti suoi? — E Adimanto disse: Ma probabilmente, o Socrate, a quel modo primo la cosa è più facile che all'altro. — E non è, per Giove, dissi io, niente di strano. Perocchè mentre tu lo dicevi, pensavo
anch'io che innanzi tutto nessuno di noi nasce proprio B
uguale ad alcun altro, ma con natura diversa, chi per far una cosa e chi un'altra. O non ti pare? — A me sì. — Ebbene: forse che potrà far meglio colui che, essendo egli uno, eserciti molte arti, o quando uno ne eserciti una sola? — Quando, disse lui, uno una sola. — Ma veramente, io credo, è chiaro anche questo, che se uno lascia passare il momento buono per una cosa, la è finita. — È chiarissimo. — La cosa infatti, credo io, non è disposta ad aspettare il modo di chi la faccia, ma chi la fa deve
attender bene a ciò che fa, e non come fosse un soprap- C
più. — Non v' ha dubbio. — Per tal modo ogni cosa si produce in maggior copia e meglio e più facilmente, quando uno solo faccia una cosa sola conforme all'indole sua e a tempo opportuno, e libero dal resto. — È proprio così. — Quindi, o Adimanto, c'è bisogno di più di quattro cittadini per procacciare ciò che dicevamo. Perocchè l'agricoltore, è credibile, non si farà da se stesso il suo
aratro, se deve essere un buono aratro, nè il bidente, nè D
quanti altri si danno strumenti agricoli; nè alla sua volta il muratore (e ne ha bisogno di molti anche costui); e similmente, anche il tessitore e il calzolaio. O che no? — È vero. — Carpentieri dunque e fabbri e molti altri si-

mili artefici, quando sien messi a parte della nostra cit-
taduzza, cominciano a far già un certo nucleo. — Sicura-
mente. — Ma non però sarebbe ancora troppo grande se
vi aggiungessimo i bovai e i pecorai e gli altri pastori,
E acciò e gli agricoltori abbiano i buoi per arare e i mastri
muratori insieme con gli agricoltori le bestie da tiro
per i trasporti, e i tessitori e i calzolai le pelli e le lane.
— Non sarebbe però piccola, disse lui, una città che
avesse tutte queste cose. — Ma ancora, dissi io, fondare
cotesta città in un luogo tale dove non ci abbia ad esser
bisogno di importazioni è presso che impossibile. —
Impossibile. — Occorreranno dunque inoltre anche altri,
i quali da altra città portino alla nostra ciò che le manca.
— Occorreranno. — Ma se il nostro commesso vi andasse
a mani vuote senza portar seco nulla di ciò che manca a
371 quelli dai quali si importa ciò che a noi fa bisogno, tor-
nerebbe anche a mani vuote; non è vero? — Pare a me.
— Conviene pertanto anche le cose di casa nostra farle
sufficenti non solo a noi, ma altresì in tal quantità e qua-
lità da servire anche a coloro dei quali potessimo aver
bisogno. — Conviene infatti. — Di più agricoltori dun-
que e di più altri operai la città nostra avrà bisogno. —
Di più infatti. — E così pure anche degli altri commessi
che importino ed esportino le diverse cose. E questi sono
i mercatanti; non è vero? — Sì. — Anche di mercatanti
dunque avremo bisogno. — Certamente. — E se il com-
B mercio avvenga per mare, anche d'altri parecchi, i quali
si intendano dei traffici marittimi. — Di parecchi altri.

12. — Ma nella città stessa come faranno a scambiarsi l'un con l'altro i propri prodotti, per il quale scopo appunto, e per ottenere una tal comunione abbiamo fondato la città? — Evidentemente, disse, vendendo e comperando. — Un mercato dunque per conseguenza ci converrà istituire e una moneta come simbolo per agevolare

gli scambi. — Certamente. — Se infatti l'agricoltore por- C
tando sul mercato qualche suo prodotto, e così qualsivoglia altro artefice, non ci vengano nel tempo stesso di quelli che abbiano bisogno di scambiarlo con lui, dovrà egli intanto stare fermo in piazza in ozio dal suo proprio lavoro? — No davvero, disse lui, ma vi sono di quelli che vedendo ciò si prestano a questi servigi, e nelle città bene ordinate son di solito i più deboli del corpo e disadatti a fare qualsiasi altro lavoro. Poichè devono fermarsi
lì intorno al mercato parte scambiando con denaro ciò D
che altri hanno bisogno di vendere, parte vendendo per denaro se c'è chi abbia bisogno di comperare. — Questo servizio dunque, dissi io, dà origine nella nostra città alla specie dei rivendugliòli. O non chiamiamo noi rivendugliòli quelli che trafficano sul comperare e sul vendere stando fermi in un mercato, mentre quelli che viaggiano da città a città li chiamano mercatanti (1)? — Certamente. — Ed altri ancora, penso io, prestatori d'opera vi sono,
i quali per rispetto all'intelligenza non sarebbero vera- E
mente troppo desiderabili per la nostra società, ma hanno robustezza di corpo sufficente alle fatiche. Costoro vendendo l'uso della loro vigoria, poichè chiaman mercede il prezzo di essa, si chiamano, credo, mercenari. Non è così? — Precisamente — Complemento dunque della città sono, come pare, i mercenari? — Pare anche a me. — Or dunque, o Adimanto, è la città nostra così già cresciuta da essere perfetta? — Probabilmente. — Or dove potrebbe essere in essa e la giustizia e la ingiustizia? E insieme con quale delle cose che abbiamo veduto si
potrebbe essere prodotta? — Io, disse, o Socrate, non lo 372
vedo, quando non fosse in qualche applicazione di queste cose stesse ai rapporti reciproci. — Ma forse, dissi

(1) La stessa distinzione è ripetuta nel *Sofista*, p. 223 D.

io, dici bene; e si ha da esaminare e non da rinunciarvi per pigrizia.

Innanzi tutto pertanto esamineremo in che modo vivranno costoro che sono stati da noi così disposti. E che altro faranno se non procacciarsi il cibo e il vino e le vesti e le scarpe? Si fabbricheranno le case, e d'estate lavoreranno per lo più nudi e scalzi e d'inverno infer-
B rajolati e ben calzati? Si nutriranno poi riducendo l'orzo e il frumento in farina, parte rimenando e parte impastando, e eccellenti focacce e altri pani stendendo sopra delle canne o delle foglie pulite, sdrajati su giacigli sparsi di mirto e di smilace, banchetteranno essi e i figli loro bevendoci sopra del vino, coronati, e cantando inni agli Dei, lietamente gli uni insieme con gli altri, non facendo
C più figli che le sostanze non comportino, e guardandosi bene dalla povertà e dalla guerra?

13. — E Glaucone interrompendo, — Senza companatico, disse, inviti a banchetto cotesti tuoi uomini. — Hai ragione, dissi io; mi sono dimenticato che avranno anche il companatico, sale cioè e olive e cacio e si cuoceranno delle cipolle e degli altri ortaggi da lessare, che si hanno in campagna. E imbandiremo loro anche lo zuccherino dei fichi, dei ceci e delle fave; e coccole di mirto e di
D faggio arrostiran sotto la cenere, bevendoci dietro moderatamente. E così passando la vita in santa pace e con la salute, come si può credere, moriranno vecchi e trasmetteranno un'altra vita simile ai loro discendenti. Ed egli, — Caro Socrate, se avessi avuto una città di porci (1) da fondare, con che altro di diverso volevi ingrassarli? —

(1) Sebbene nella descrizione che precede non sia da disconoscere una certa urbana ironia (cfr. quella successiva ed analoga nel *Politico*, p. 272 B), questa osservazione di Glaucone non vuol dire ch'essa sia da ripudiare, ma soltanto che una tal vita sarebbe

— Ma come s'ha da fare, caro Glaucone? dissi io. — Quello che si usa, disse lui: giacere su lettucci, crederei, chi non voglia stare a disagio, e mangiar di su la mensa, e ⟨aver⟩ le pietanze che si hanno ora e la frutta pure. — E
Va bene, ho capito, dissi io; noi non indaghiamo allora come nasca una città semplicemente, ma una città lussuosa. E forse non è male. Anche infatti esaminando cotesta, probabilmente potremmo discernere la giustizia e l'ingiustizia come mai si ingenerino negli Stati. La città vera per altro pare a me sia quella che abbiamo già descritta, come sana ch'ella è: ma se volete, viceversa consideriamone pure una che abbia la febbre: niente lo impedisce. Quelle cose infatti ⟨che abbiamo detto⟩ per
alcuni non bastano nè questo trattamento, ma ci vogliono 373
altresì i lettucci e le mense e le altre suppellettili, e poi manicaretti ed unguenti e profumi e cortigiane e zuccherini, e tutto ciò di molte e diverse qualità. E così anche le cose necessarie non le diremo più ⟨solo⟩ quelle che abbiamo detto prima, la casa, le vesti, le scarpe, ma bisognerà incomodare anche la pittura e l'ornamenta-
zione e converrà possedere e oro e avorio eccetera ecce- B
tera. — Sì, disse lui. — Dunque bisognerà far la città ancora più grande: perocchè quella là, quella sana, non è più sufficente; e la si dovrà riempire di masse e quantità di cose che nelle città pur si trovano, ma non perchè vi sian necessarie, come sarebbero i cacciatori tutti (1)

---

troppo primitiva e materiale: egli infatti si accontenta se vi si aggiungono i conforti della civiltà, le mense, i manicaretti e così via. La similitudine del porco poi non è così ingiuriosa come a noi pare. Nel *Politico* (p. 266 B-C) dividendosi il mondo animale secondo specie e sottospecie, gli ultimi che rimangono sono appunto l'uomo e il porco.

(1) È preferibile intendere in senso proprio non ostante che nel *Sofista* e nel *Politico* si parli della caccia degli animali e di quella degli uomini, e sia ancora posta accanto all'arte imitativa. Qui non c'è niente che prepari a vedervi compresa anche la caccia degli uomini.

e gli imitatori, quei molti di loro che trattano i colori e
le forme, e quei molti della musica, ⟨come⟩ i poeti e i
loro esecutori, rapsodi, attori, ballerini, impresari, e fab-
C bricatori d'ogni sorta di suppellettili e in ispecie di quelle
del mondo muliebre. E così avremo bisogno di un nu-
mero maggiore di servigi. O non ti pare che occorre-
ranno e pedagoghi e balie e nutrici e pettinatrici e bar-
bieri, e poi ancora cuochi e macellai? E anche di porcai
avremo bisogno. Questo invece in quella città di prima
non ci stava, chè non ce n'era bisogno; e in questa invece
occorrerà. E ci bisognerà aver pure ogni altra specie
d'animali da pascolo, quando v'è chi li mangia. Non ti
D pare? — E come no? — Dunque anche di medici ci
troveremo d'aver a usare molto di più, vivendo a questo
modo che non come prima? — Molto di più.

14. — E il territorio altresì che allora era sufficente a
nutrire quelli d'allora, da sufficente ch'era diventerà pic-
colo: o non s'ha a dire? — Sì disse. — Dunque biso-
gnerà che vi tagliamo via una fetta del territorio dei
vicini, se vogliamo averne abbastanza e da pascere e da
arare? E viceversa anche i vicini del nostro qualora an-
ch'essi si lascino andare agli acquisti d'averi senza fine,
E oltrepassando i limiti del necessario? — Così dev'essere,
o Socrate, rispose. — E dopo ciò dovremo far la guerra,
o Glaucone? o sarà altrimenti? — Sarà così. — E lasciam
pure di notare, dissi io, se la guerra produca del bene
o del male, ma ⟨limitiamoci a⟩ questo solo, che della
guerra intanto abbiamo trovato l'origine, ⟨la quale è⟩
da quelle stesse cose da cui nelle città nascono, quando
nascono, i mali maggiori e pubblici e privati. — Certa-
mente. — E così, o caro, occorrerà una città ancora
374 maggiore e non di poco, ma ci vorrà un intero esercito,
che in difesa degli averi tutti quanti e di coloro che
or ora dicevamo possa uscire a combattere gli assali-

tori. — E che? disse lui, e i cittadini non bastano? — No, dissi io; se resta vero ciò che tu e noi tutti abbiam riconosciuto quando abbiamo plasmato la città: e abbiam riconosciuto, se ti ricordi, essere impossibile che uno solo eserciti bene molte arti. — Dici vero. — E che? dissi io, il lavoro della guerra non ti pare un'arte? — E davvero, B
disse lui. — O dunque s'ha a darsi pensiero dell'arte del cuojo più che dell'arte militare? — No di certo. — Ma però al calzolajo avevamo proibito di mettersi a fare nè l'agricoltore nè il tessitore nè il mastro muratore, ma solo il calzolajo, acciò le nostre scarpe riuscissero ben fatte, e similmente a ciascheduno degli altri avevamo distribuito una cosa per uno, quella per la quale ciascheduno era nato, e alla quale intendendo e libero da tutto C
il resto per tutta la vita lavorando senza lasciar perder l'opportunità potesse riuscire a trattarla egregiamente. Ora poi le cose della guerra non è del massimo interesse che sian fatte bene? O è una cosa tanto facile, che anche uno qualunque che zappa la terra possa insieme essere guerriero, o uno che fa il calzolajo, o chi eserciti un'altr'arte qualsiasi, mentre al tavoliere oppure ai dadi nessuno potrebbe mai diventar sufficente se non ci si è esercitato da fanciullo e non soltanto a tempo perso? O perchè uno imbracci uno scudo o qualche altra arma o stru- D
mento da guerra sarà lì per lì un acconcio combattente sia nella battaglia ad armi pesanti sia in alcun'altra, mentre invece nessun altro arnese non rende chi lo piglia capace nè di costruirlo nè di usarlo, nè sarà mai servibile a chi non ne abbia presa prima cognizione e non vi abbia prestato uno studio sufficente? — Veramente, disse lui, ⟨se fosse così⟩ gli strumenti dovrebbero esser molto cari.

15. — Dunque, dissi io, quanto più grande è l'ufficio dei custodi, tanto più dovrebbe avere bisogno della mag- E

gior vacanza dalle altre cure e poi di arte e di diligenza grandissima. — Lo credo bene, disse lui. — E non dunque anche di natura acconcia a cotesto ufficio? — Come no? — Dovrebbe dunque, pare, essere affar nostro, se pur saremo da tanto, di trovare che indoli e quali siano acconce per la custodia dello Stato. — È affar nostro, certo. — Per Giove, dissi io, non ci siamo assunti un lavoro da poco: ad ogni modo, non bisogna scoraggiarsi, fin tanto che le forze lo concedono. — No davvero, rispose. —
375 Credi dunque, dissi io, che ci sia differenza tra l'indole di un cucciolo di buona razza e quella d'un giovinetto generoso quanto al far la guardia? — Cosa vuoi dire? — Questo, che ciascuno dei due deve essere pronto ad accorgersi e veloce ad inseguire ciò che ha scorto, e viceversa forte se dopo averlo giunto occorra combattere. — C'è infatti, disse, bisogno di tutte queste cose. — E anche coraggioso, se ha da combattere come va. — E come no? — E coraggioso forse vorrà essere, se non è irascibile,
B sia un cavallo, sia un cane, sia qual si voglia altro animale? O non hai osservato come l'ira è una cosa irresistibile e invincibile e come con essa ogni anima sia intrepida contro ogni pericolo e incapace di sconfitta? — L'ho osservato. — Quanto dunque alle doti del corpo, quale abbia ad essere il custode, è manifesto. — Sì. — E anche quanto all'anima, che dev'essere irascibile. — Anche questo. — E come allora, dissi io, o Glaucone, non saranno collerici anche tra di loro e con gli altri cittadini, avendo una tal indole? — Per Giove, disse lui,
C non è facile. — Ma però bisogna che verso i loro essi siano gentili, e duri coi nemici, o se no non occorrerà che aspettino altri per essere distrutti, ma li preverranno distruggendosi da sè. — È vero, disse. — E allora che faremo? Dove troveremo un carattere mite insieme ed animoso? È contraria infatti l'indole mite alla iraconda. — È evidente. — Ma però se manchi dell'una cosa o del-

l'altra, non sarà possibile avere un buon custode. Or poichè questo somiglia all'impossibile, così ne viene che un buon custode è impossibile si dia. — C'è questo peri- D
colo, disse.

Ed io non sapendo uscirne e ripensando ciò che s'era detto prima, — Ben a ragione, dissi, caro amico, siamo nell'imbroglio: abbiamo infatti perso di vista l'immagine che ci eravamo prima proposti. — Come dici? — Non abbiamo pensato che vi sono davvero, come noi non credevamo, delle nature che hanno queste opposte qualità. — E dove mai? — Le si potrebbero vedere anche in altri animali e non meno degli altri in quello che noi abbiamo paragonato col custode. Dei cani di razza sai infatti che E
questo è il loro costume naturale, verso i familiari e i conosciuti essere quanto è più possibile mansueti, e verso chi non conoscono il contrario (1). — Lo so infatti. — Questo dunque, dissi io, è pur possibile, e non è contro natura la ricerca che facciamo di un tale custode. — Pare di no.

16. — Sei persuaso dunque che abbia bisogno anche di questo colui che deve diventare un buon guardiano, cioè all'irascibile aggiungere altresì una disposizione filosofica? — Ma come? disse; perocchè non capisco. — Anche 376
questo, dissi io, puoi notarlo nei cani, ed è pur degno di ammirazione in una bestia. — Che cosa? — Che se vede uno che non conosce, gli mostra i denti, anche se costui non gli ha fatto prima alcun male; e se invece uno conosciuto, gli fa festa, anche se non abbia avuto mai da lui nessun bene. O non ti ha mai colpito questo? — Non ci

(1) Aristotele (*Pol.*, IV, 7, 5-6, p. 1327 b) osserva in contrario che anzi l'ira è più pronta contro gli amici quando uno reputi essere da loro disprezzato, e attribuendo al θυμός la cagione che gli uomini si amino, fa a meno di quell'elemento filosofico che oltre al θυμός Platone richiede nei custodi.

ho posto, disse, fino ad ora molta attenzione: ma che
faccia così è manifesto. — Ma però è ben singolare que-
B sta disposizione della sua indole e veramente filosofica. —
In che modo? — In questo, dissi io, che non distingue
una faccia amica da una nemica per nessun altro criterio
se non per il conoscere e l'ignorare. E per vero, come
non dovrebb'essere amico dell'imparare quello che defi-
nisce il familiare e lo straniero dalla conoscenza e dal-
l'ignoranza? — Non è possibile, disse lui, che sia altri-
menti. — Ma però, dissi io, l'amor dell'imparare e l'amor
del sapere ⟨o esser filosofo⟩ è lo stesso? — Lo stesso, in-
fatti. — Allora ci faremo coraggio a ritenere anche per
l'uomo, che, se ha da esser mansueto verso i familiari e i
C conoscenti, deva essere di natura filosofica e desiderosa
d'imparare. — Riteniamolo, disse. — Filosofo dunque e
irascibile e veloce e forte sarà per sua natura colui che
deve diventare veramente buon custode dello Stato? —
Precisamente, disse lui. — Uno così si dovrebbe dunque
trovare. Ma per allevarli costoro ed educarli che modo
D terremo? Forse l'esaminar ciò potrà tornarci a proposito
anche per vedere quello a cagion di che facciam tutti
questi esami, la giustizia e l'ingiustizia, in che modo
nascano nello Stato, acciò non ci partiamo dall'argo-
mento innanzi tempo, nè lo tiriamo per le lunghe (1). —
E il fratello di Glaucone, — Assolutamente, disse, io mi
aspetto che questa indagine ci sarà giovevole al nostro
scopo. — Per Giove, dissi io, caro Adimanto, non si ha
dunque da lasciarla neanche se dovesse essere un po' lun-
ga. — No davvero. — Su via dunque, facciamone come
una novella e rappresentandoceli a nostro agio educhia-
E mo col discorso tali uomini. — Così si ha a fare. —

(1) La lezione dell'ultima proposizione è un po' dubbia: ad ogni modo il periodo preferisco intenderlo come tutto positivo. L'interrogativo, se mai, lo porrei in fine (Stallbaum, Adam), anzichè prima dell'ultimo inciso (Campbell-Jowett, Burnet).

17. — Quale è pertanto questa educazione? Forse che
è difficile trovarne una migliore di quella che fu trovata
già da gran tempo? Ed è per il corpo la ginnastica, e per
l'anima la musica. — È così infatti. — E non comince-
remo dalla musica a educare; anzichè dalla ginnastica?
— E come no? — E nella musica, dissi io, conti anche le
lettere, o non le conti? — Sì, le conto. — E di lettere
ce n'è una doppia specie, le une vere, le altre menzogna? 377
— Sì. — E si dovrà educare nelle une e nelle altre e
prima in quelle bugiarde? — Non capisco, disse, cosa
dici. — Non capisci, dissi io, che ai fanciulletti prima
di tutto raccontiamo le favole? E questo in complesso
si può dire che è menzogna; v'è però dentro anche del
vero. E ai fanciulletti le favole le insegniamo prima de-
gli esercizi ginnastici. — È così. — Questo io pure avevo
detto (1), che prima della ginnastica si ha da metter
mano alla musica. — Giusto, disse. — Sai però anche B
che in ogni cosa quello che più importa è il principio.
Specialmente per tutto ciò che sia nuovo e tenero? Poi-
chè allora sopra tutto si plasma e si imprime il carattere
che uno vuol sigillare nella cosa. — Precisamente. —
E concederemo allora così facilmente che i fanciulli ab-
biano a sentire da chi capita le favole immaginarie che
capitano, ed abbiano a ricevere nelle anime loro opinioni
per lo più contrarie a quelle che quando saran grandi ri-
terremo che debbano avere? — Non lo concederemo in
nessun modo. — Innanzi tutto dunque, così pare,
dovremo sorvegliare i compositori delle favole, e quando
ne facciano una bella adottarla, e quando non sia tale C
scartarla. E quelle adottate persuaderemo le nutrici e le

(1) τοῦτο δὴ ἔλεγον. Spiegano comunemente nel senso di «questo volevo dire», di che non vedo la ragione. Il senso è: ai fanciulli si insegnano queste fole prima ancora della ginnastica. Ora, che le lettere vadano insegnate prima della ginnastica l'avevo detto anch'io, e sta bene, ma non questa specie di lettere.

madri a contarle ai fanciulli, e a plasmare le anime loro
con le favole assai più che i loro corpi con le mani: di
quelle invece che raccontano ora la parte maggiore è da
gettare. — E quali? disse. — Nelle favole grandi, dissi
io, potremo vedere anche le piccole; chè di necessità e
D le grandi e le piccole han da avere lo stesso tipo e lo
stesso effetto. O non lo credi? — Lo credo sì, ma non
capisco queste maggiori di quali intenda dire. — Quelle,
dissi, che Esiodo ed Omero ci hanno raccontato e gli al-
tri poeti. Perocchè costoro han messo insieme favole
false e le hanno contate e le contano alla gente. — Quali,
disse lui, e che cos'è che rimproveri loro? — Quello, dissi
io, che si deve innanzi tutto e sopra tutto rimproverare
sempre, e in ispecie quando uno non mentisca bene. —
E — E che è questo? — È quando uno discorrendo degli
Dei e degli eroi quali essi sono li rappresenti malamente,
come un pittore che dipinga figure niente simili a ciò
cui egli aveva inteso farle uguali. — Infatti, disse, è giu-
sto biasimar coteste cose. Ma in che senso diciam questo,
e di che favole? — Innanzi tutto, risposi io, chi disse la
massima menzogna sulle cose massime mentì malamente,
come cioè e Urano fece quello che Esiodo (1) dice abbia
fatto e Crono alla sua volta lo punì. Ma ciò che Crono
378 fece e ciò che patì dal figlio suo, se fosse anche vero,
non crederei si dovesse così facilmente raccontare ai ra-
gazzi che non hanno giudizio, ma tacerlo sopra tutto, e
se vi fosse proprio necessità di parlarne, in secreto ben
pochi dovrebbero sentirlo, dopo aver sacrificato non un
porco (2), ma qualche vittima grande e difficile a tro-
varsi, acciò arcipochissimi siano coloro che possano con-

(1) *Theog.*, vv. 154, 159. Simile censura ved. in *Euthyphr.*, p. 5 E.

(2) Era la vittima che si sacrificava nell'iniziazione ai Misteri Eleusini.

tar di averlo udito. — Infatti, disse lui, questi son di-
scorsi un po' pericolosi. — E non si devon dire, diss'io,
o Adimanto, nella città nostra. Nè si deve dire, quando B
un giovane senta, che a commetter le estreme iniquità
non farebbe egli niente di straordinario, nè a punire vi-
ceversa con ogni rigore il padre suo che gli avesse fatto
qualche torto, poichè non farebbe altro che quello che
fanno anche i primi e i sommi degli Dei. — No, per
Giove, disse lui, neanche a me pare che questi sian di-
scorsi acconci a farsi. — E neanche, dissi io, in generale,
che Dei sono in guerra contro Dei, e che si insidiano e
che si combattono (poichè non è neanche vero) — al- C
meno se ci fa d'uopo che coloro che dovranno custodire
la città abbiano a ritenere turpissima cosa prendersi in
odio facilmente gli uni gli altri. Ben lungi dunque dal
favoleggiare di gigantomachie e dal ritrarle in figure (1),
come pure delle altre ostilità molte e diverse degli Dei
e degli eroi contro i loro parenti e familiari, se anzi
potessimo in qualche modo persuadere che nessun citta-
dino mai ebbe inimicizia con un altro cittadino, e che
questo è peccato, questo si dovrebbe dire piuttosto subito D
ai fanciullini e dai vecchi e dalle vecchie; e quando sian
fatti più grandi, converrebbe costringere anche i poeti a
poetare su quest'orme. E le catene di Era postele dal
figlio (2), e la volata d'Efesto (3) per opera del padre
mentre stava per soccorrere la madre percossa, e le bat-
taglie degli Dei che Omero mise in versi, non si dovranno
accogliere nella città, nè se siano composte come allegorie

---

(1) ποικιλτέον si può intendere propriamente del peplo figurato che si offriva alla Dea nelle Panatenee, e anche delle rappresentazioni pittoriche in generale.

(2) In *Il.* XV, 18 sgg. le catene ad Era non son poste da Efesto, ma da Giove. Da Efesto invece era legata presso Pindaro, come afferma Clemente Alessandrino presso Suida.

(3) In *Il.*, I, 586-94, Giove getta Efesto giù dal cielo.

nè senza allegorie (1). Perocchè il giovane non è in caso di giudicare che cosa sia allegoria e che cosa no; ma
E quella persuasione ch'egli si sia fatto a quella età suol diventare indelebile e immutabile. Per le quali cose forse è da far il massimo conto che ciò che per primo i giovani sentono lo sentan foggiato quanto è più possibile ad esempio di virtù.

18. — E c'è, disse lui, la sua ragione. Ma se qualcuno ci domandasse coteste cose poi e coteste novelle cosa saranno, quali diremo che siano? — Ed io dissi: O Adi-
379 manto, non siamo poeti nè io nè tu per il momento, ma fondatori di uno Stato, e ai fondatori si conviene conoscere i tipi sui quali i poeti dovran favoleggiare, e contro i quali se essi compongano non lo si debba permettere, ma non però comporre essi stessi le favole. — Bene, disse; ma questo appunto, i tipi dei discorsi intorno agli Dei quali dovrebbero essere? — Eccoli press'a poco, risposi io: quale Dio è in verità tale sempre lo si dee rappresentare, sia che uno lo ritragga nell'epopea, sia che nella lirica, sia che nella tragedia. — Si deve, infatti. — Buono
B pertanto non è egli Dio essenzialmente e non si ha così anche da dire? — E come no? — Ma nessuna cosa buona è nocevole? O no? — Non mi pare. — Forse che dunque ciò che non è nocevole nuoce? — In nessun modo. — E ciò che non nuoce fa del male? — Neanche questo. — E ciò che non fa nulla di male neanche potrebb'esser ragione di alcun male? — E come potrebbe? — E che? Il bene è utile? — Sì. — E cagione pertanto di prosperità? — Sì. — Non è dunque il bene cagione di ogni cosa, ma di ciò che va bene esso è cagione, e dei mali non ne ha colpa. — Perfettamente, disse lui. — Neanche

(1) L'interpretazione allegorica d'Omero cominciò molto prima di Platone, per salvar la morale innanzi tutto.

dunque, dissi io, Iddio, poichè è buono, potrebbe essere cagione di tutte le cose, come i più dicono, ma di poche è autore per gli uomini e della maggior parte è innocente: molto più pochi infatti sono per noi i beni che i mali. E dei beni perciò non si dee darne la causa ad alcun altro; mentre dei mali bisognerà cercare invece qualche altra cagione, ma non Dio. —Verissimo, disse, mi pare che tu dica. — Non si deve dunque, diss'io, approvare nè Omero nè alcun altro poeta, che cada scioccamente, quanto agli Dei, in questo errore, di dire che due dolii

C D

nelle sale di Zeus sono posti
Pieni di fati, buoni l'un d'essi, ma l'altro cattivi,

e che colui a cui Zeus mescolando dia di tutt'e due

Talor bensì s'incontra nel mal, ma talora nel bene,

e quello a cui no, ma senza mistura dia solo del secondo, costui

Per la terra divina l'orribile fame l'incalza (1);

o che Zeus sia costituito come nostro dispensiere tanto dei beni quanto dei mali (2). E

19. — La violazione poi dei giuramenti e della tregua che Pandaro violò (3), se uno dica che avvenne per opera

(1) *Il.*, XXIV, 527-32. Il v. 528 nei nostri testi d'Omero è molto differente; il senso per altro, in complesso, è il medesimo. È probabile che Platone citasse a memoria. La lezione di Platone toglie ogni dubbio sul numero dei dolii: sono uno di beni e uno di mali, e non due di mali e uno di beni.

(2) Le parole che Platone cita ἀγαθῶν τε κακῶν τε τέτυκται non si trovano nel nostro Omero. Zeus bensì ταμίης πολέμοιο τέτυκται in *Il.*, IV, 84 e XIX, 224.

(3) In *Il.*, IV, 69 sgg. è effettivamente Atena quella che persuade Pandaro.

di Zeus e di Atena, non lo approveremo; e nemmeno la
380 lite tra gli Dei per opera di Temi e di Zeus (1); nè ancora si ha da permettere che i giovani sentano che, come dice Eschilo,

> Dio pei mortali la cagion fa sorgere,
> S'ei voglia al tutto rovinar la casa (2):

ma se uno canti le sciagure di Niobe, dove sono questi giambi, o quelle dei Pelopidi o le Troiane, o altro soggetto di tal genere, o non gli si deve permettere che le dica opera di un Dio, o, se di un Dio, bisognerà trovar loro quella spiegazione press'a poco che noi ora andiamo
B cercando, e si dovrà dire che Iddio compì opera giusta e buona, e che quelli essendo puniti, di ciò si avvantaggiarono: ma che quelli che pagano la pena siano sciagurati quando chi la infligge sia Dio, questo non si deve permettere al poeta di dirlo. Che se dicessero invece che in quanto ebbero bisogno di castigo i malvagi sono sciagurati, e in quanto l'ebbero, ebbero da Dio un beneficio, questo si ha da permettere. Insomma, che si dica che causa di mali per alcuno possa esser Dio il quale è buono, si deve impedire in ogni modo, nè alcun deve dirlo nella propria città, se ha da esser ben governata, e nessuno
C ascoltarlo, nè giovane nè vecchio, favoleggino essi in versi o senza versi, come che non siano cose nè lecite a dirsi, se si dicano, nè utili a noi nè consentanee esse stesse con sè stesse. — Son con te, disse lui, nel dare il voto a questa legge, e la mi piace. — Questa pertanto, dissi io, potrebbe essere una delle leggi intorno agli Dei e uno dei tipi secondo il quale converrà che parli chi vuol parlare e scriva chi vuol scrivere, che Dio cioè non è causa di ogni

---

(1) Certo allude a *Il.*, XX, 4, dove Zeus fa convocar da Temi gli Dei a consiglio per invitarli a prender parte alla battaglia.
(2) Aesch., *fr.* 159 W.-V.

cosa, ma di quelle buone solamente. — E potrebbe questo, disse, bastare.

— E cosa ti pare di questa seconda? Forse che reputi D
che Dio sia un prestigiatore e di natura da mostrarcisi
astutamente ora in un aspetto ora in un altro, talora mutando egli stesso veramente l'aspetto suo in molte forme,
tal altra ingannandoci e facendo sì che questo ci paja?
O che sia invece semplice e che men d'alcun'altra cosa
esca fuori mai dal suo tipo? — Non saprei dire, disse lui,
ora come ora. — Senti questo: non è egli necessario che
se una cosa esca fuori dal proprio tipo, o si tramuti, essa
di per se stessa, o per opera d'altri? — È necessario. — E
Ma per opere d'altri quelle cose che sono più ben costituite pochissimo si cambiano o si muovono? Per esempio,
un corpo per l'azione dei cibi e delle bevande e delle
fatiche, e una pianta qualsiasi per i calori o per i venti
o altre simili impressioni, — non è vero che quella che
è più sana e più robusta meno si muta? — E come no? — 381
E allora anche l'anima che sia valorosissima e saggissima
un'azione esteriore menomamente la potrebbe turbare e
tramutare? — Così è. — E così anche tutte le cose composte, suppellettili e fabbriche e vesti, secondo la medesima ragione, se son buone e bene lavorate, il tempo e
gli altri accidenti le cangian poco. — È così appunto. —
Tutto quello dunque che è più perfetto, sia per natura
sia per arte sia per tutt'e due, ammette in sè piccolissimi B
mutamenti per opera d'altri. — Pare chiaro. — Ma Dio
e le cose di Dio per ogni rispetto son perfette. — E come
no? — Per tal modo men d'ogni altro potrebbe Dio assumere più forme. — Meno, certo.

20. — Ma potrebbe forse egli stesso da sè tramutarsi ed alterarsi? — È chiaro, disse, che sì, se mai si alteri. — E allora quale delle due, si muta egli in meglio e in più bello, o in peggio e in più brutto di se stesso? — Di

C necessità, disse, in peggio, se però si muta. Non diremo infatti certo che Dio sia deficente di bellezza o di virtù. — Parli benissimo, dissi io, e se la cosa è così, ti pare, o Adimanto, che alcuno, sia Dio sia uomo, possa volere diventar peggiore per alcun rispetto? — Questo è impossibile, disse. — È impossibile, dunque, anche per un Dio di mutare se stesso, ma, come è da credere, essendo ciascuno di loro bellissimo ed ottimo quanto è mai possibile, rimane semplicemente sempre nella sua propria forma. — Questo, disse lui, mi pare assolutamente necessario.

D — Nessuno pertanto dei poeti, dissi io, caro amico, venga a dirci

> Che van gli Dei pur anco in aspetto talor di stranieri
> Per le cittadi in giro, mutandosi in tutte le forme (1);

nè ci conti frottole di Proteo (2) o di Teti (3), nè in tragedia nè in altre poesie ci introduca Era che mutata in sacerdotessa va accattando per

> Le figlie alme del fiume Inaco Argivo (4);

E e altre molte simili fandonie non ce le diano più ad intendere. E così non vogliano più persuase da costoro le madri spaventare i bambini malamente, contando le lor fole e che certi Dei vanno attorno di notte pigliando figure diverse di pellegrini d'ogni fatta: per tal modo non bestemmieranno esse gli Dei più, e insieme non renderanno i figli spauriti. — No davvero, disse lui. — Ma

---

(1) *Od.*, XVII, 485-86. A questi versi allude Platone anche sul principio del *Sofista*.

(2) *Od.*, IV, 456-58.

(3) Le trasformazioni di Teti non si trovano in Omero, bensì in Pindaro, *N.*, IV, 62 sgg. È probabile per altro che Platone volesse alludere a qualche canto speciale d'Esiodo.

(4) È un verso di Eschilo nelle Ξάντριαι, *fr.* 168 W.-V. Quanto alla conoscenza del mito non abbiamo di sicuro che ciò che ce n'è detto qui.

forse, dissi, gli Dei sono di natura da non poter tramutarsi, ma fanno sì che paja a che ci si presentino in forme diverse, ingannandoci e ciurmandoci? — Forse, disse. — E che? dissi io: potrebbe un Dio voler mentire 382
o in parole od in opere col metterci innanzi una parvenza? — Non so, disse lui. — Non sai, diss'io, che quella che è menzogna per davvero, se si può dir così, tutti gli Dei e gli uomini la odiano? — Come dici? — Questo, dissi io, che nella parte più essenziale di se stesso e sulle cose più essenziali nessuno volontariamente si acconcia ad essere ingannato, ma nulla teme tanto quanto di aver a tenersi lì la falsità. — Nè anche ora, disse, capisco affatto.
— Perchè tu credi, dissi io, che io dica qualche cosa di B
solenne: ma io dico ⟨solo questo⟩, che ingannarsi nell'anima intorno alla sostanza delle cose e restare nell'inganno e nell'ignoranza, e in questa parte di noi avere e tenersi stretta la falsità, nessuno punto vi si acconcerebbe, e in questa parte tutti la detestano. — E molto, disse. — Anzi con piena ragione, ⟨ciò che ora dicevo,⟩ questa si direbbe vera e propria falsità, la ignoranza ⟨cioè⟩ che è nell'anima, quella che è nell'anima dell'ingannato (1). Poichè quella che è nelle parole è soltanto una specie d'imitazione di ciò che nell'anima si passa, una cosa sorta dopo un'immagine, non falsità mera ed intera. Non è C
così? — Così appunto.

21. — Ma quella che è veramente menzogna è in odio non solo agli Dei, ma anche agli uomini. — Pare anche a me. — E che? La menzogna in parole non è essa talvolta utile a qualcheduno, di guisa che non meriti odio? Verso

(1) ἢ τοῦ ἐψευσμένου. Questa aggiunta è posta per chiarire bene che si tratta dell'anima che accoglie in sè il falso; lì è la vera e fondamentale falsità, e la menzogna orale non ne è che un'immagine. Questa perciò, non essendo vera e propria falsità, può essere usata anche a scopo di bene.

i nemici e anche di quelli che chiamiamo nostri amici, quando per furore o per qualche insensatezza siano in
D procinto di far del male, non diventa essa utile come medicina per distorneli (1)? E così in quelle favole mitologiche che or dicevamo, per non sapere come stia la verità di cose tanto antiche, se fingeremo la menzogna quanto è più possibile sulla forma di essa verità, non potremo così renderla utile? — È così, disse, veramente. — Ora per quali di questi rispetti sarebbe utile a Dio la menzogna? Forse perchè non sa le cose antiche dovrebbe mentire per cercar d'indovinarle? — Sarebbe, disse, una cosa ridicola. — Un poeta bugiardo dunque in Dio non si dà. — Non mi pare. — Ma mentirebbe per timore dei
E nemici? — Ci mancherebbe altro, disse lui. — Ma per la demenza o per il furore dei suoi cari? — Ma nessuno, disse, degli sciocchi e dei pazzi è amico di Dio. — Non c'è dunque motivo perchè Dio debba mentire. — Non c'è. — Per ogni rispetto dunque il sovrumano e il divino è incapace di menzogna. — Certissimamente. — Dunque Dio è qualche cosa di pienamente schietto e veritiero in fatti e in parole, nè si tramuta egli, nè altri inganna, nè per via di parvenze, nè per vie di discorsi, nè per segni che mandi, nè ad occhi aperti, nè in sogno. — Così,
383 disse, pare anche a me mentre lo dici. — Consenti dunque, dissi io, che questo sia il tipo secondo, giusta il quale conviene intorno agli Dei e parlare e scrivere, non già che siano essi dei prestigiatori da potersi tramutare nè da trarci in inganno con menzogne, sia in parole sia in opere? — Consento. — Mentre dunque di Omero lodiamo molte cose, questa però non la loderemo, l'invio del sogno da parte di Zeus ad Agamennone (2): nè que-

---

(1) Cfr. p. 331 C.
(2) *Il.*, II, 1 sgg.

sta di Eschilo, quando Teti dice che Apollo cantando B
nelle sue nozze celebrava la sua bella figliolanza,

Priva di morbi e i lunghi anni di vita. —
E poichè tutto disse, alle divine
Venture mie sciolse il peana e in core
Mi rinfrancò. Sperai verace fosse
Di Febo il divin labbro e ch'arte avesse
Di vate. Egli alzò l'inno, egli al banchetto
Sedette, egli ciò disse, ed egli al mio
Figlio diè morte (1).

Quando uno dica di queste cose intorno agli Dei, lo C
tratterem male e non gli daremo il coro per il dramma, nè permetteremo che i maestri se ne servano per l'educazione dei giovani, se i custodi nostri han da essere quanto più per l'uomo è possibile pii e divini. — Consento, disse, totalmente io pure su questi tipi, e ne vorrei usare come di leggi.

(1) Aesch., *fr.* 350 W.-V. È incerto a quale tragedia il frammento appartenga.

## LIBRO III.

1. — Or quanto agli Dei, dissi io, questo si può credere, 386
o press'a poco, sia quello che subito fino da fanciulli devono sentire o non sentire coloro che vorranno poi onorare e gli Dei e i genitori e non tenere in lieve conto l'amicizia reciproca. — E io credo, disse lui, che a creder ciò siamo nel vero. — E che? Se hanno da diventare valorosi, non si dovranno oltre a questi tener loro anche altri discorsi atti a farli il meno possibile paurosi della morte?
O credi tu che alcuno possa mai diventar valoroso, B
quando abbia in corpo questa paura? — Per Giove, disse lui, non lo credo. — E che? Uno che creda che c'è l'Ade e che vi sono laggiù cose spaventose, pensi tu che sia per essere senza paura della morte e che nelle battaglie questa voglia scegliere, anzichè la sconfitta e la servitù? — In nessun modo. — Conviene pertanto, com'è chiaro, che badiamo bene anche per queste favole a coloro che imprendono a narrarle e che li preghiamo di non screditare così semplicemente ciò che è nell'Ade,
ma anzi di lodarlo, comecchè ⟨ora⟩ dicano cose che non C
sono nè vere nè utili a chi dovrà avere spiriti guerreschi. — Conviene infatti. — Cancelleremo dunque, dissi io, cominciando da questi versi, tutte le cose di tal fatta:

Vorrei sendo di sopra la terra servire a mercede
Presso un diseredato, ove il cibo non fosse abbondante,
Più che su tutti i morti dell'Ade avere l'impero (1);

e così questo:

E le case mostrasse ai mortali ed agli immortali
D Mucide, paurose, che in odio son pure agli Dei (2);

e anche:

Oh guarda, or dunque, si trova ancor nelle case dell'Ade
Uno spirto e un'ombra, ma dentro son vuoti di senno (3);

e questo:

Egli solo è cosciente; le altre ombre sobbalzano invano (4);

e questo:

L'anima via dalle membra, volando, discese nell'Ade
Il suo fato piangendo e la sua giovinezza perduta (5);

387 e ancora:

e sotterra qual fumo lo spirto
Se ne fuggì stridendo (6);

e ancora:

E come i pipistrelli nel fondo d'un mistico speco
Van stridendo e volando, se alcuno di loro giù cada
Dalla fila onde stretti l'un l'altro si reggon sul sasso,
Così stridendo insieme n'andavano l'anime.... (7).

---

(1) *Od.*, XI, 489-91: ἐπάρουρος lo intendo nel senso etimologico di *sopra la terra* in contrapposto all'Ade che è *sotto*, e non di *addetto alla gleba*.
(2) *Il.*, XX, 64-65.
(3) *Il.*, XXIII, 103-104.
(4) *Od.*, X, 493-95, che Platone abbrevia e modifica.
(5) *Il.*, XVI, 856-57 e XXII, 362-63.
(6) *Il.*, XXIII, 100.
(7) *Od.*, XXIV, 6-9.

Questo e tutto ciò che gli somiglia pregheremo Omero B
e gli altri poeti di non aversi a male se lo cancelleremo, non perchè non siano cose poetiche e piacevoli per la gente ad udirsi; ma quanto più poetiche sono tanto meno devono udirsi dai fanciulli e dagli uomini che han da essere liberi, paurosi più assai della servitù che della morte. — Non c'è dubbio.

2. — Dunque per di più anche tutti i nomi terribili e spaventosi che si dànno a queste cose dovranno eliminarsi, e Cocito e Stige e gl'Inferi e le fantasime e tutti C
gli altri nomi di questo genere che fanno venir veramente la pelle d'oca a chi li sente pronunciare. Che se forse per altro rispetto ciò sta bene, noi ne abbiamo paura per i nostri custodi che con tali terrori non ci riescano e troppo nervosi e troppo fiacchi. — E temiamo a ragione, disse lui. — Si han dunque a tôr via? — Certo che sì. — E si dovrà parlare e poetare secondo il tipo opposto? — È evidente. — Leveremo via dunque anche i lamenti e i so- D
spiri che si fan fare agli uomini famosi. — Di necessità, se si son tolte via quelle altre cose. — Considera però se li leveremo via a buon diritto ovvero no. Noi infatti diciamo che l'uomo ragionevole non ha da credere che per un altro uomo ragionevole, di cui pure è amico, sia terribile il morire. — Lo diciamo infatti. — Non dovrebbe dunque crucciarsi per lui che abbia subìto una gran disavventura. — No proprio. — Ma sosteniamo d'altra parte che costui è sufficente egli stesso a se stesso quanto E
al viver bene, e meno che alcun altro ha bisogno d'altri. — È vero, disse. — Per lui dunque meno che per altri sarà grave l'essere privato di un figlio o d'un fratello o di sostanze o di altra cosa tale. — Meno, certo. — Meno dunque anche gli conviene lamentarsi, ma sopportar piuttosto in santa pace quando gli capitino di queste disgrazie. — Non v'ha dubbio. — Giustamente dunque

leveremo via i piagnistei degli uomini famosi, e li lasce-
388 remo alle donne, e neanche a quelle serie, e agli uomini dappoco, acciò costoro si vergognino di fare quello che fa così vil gente, dico quelli che noi intendiamo di allevare per la difesa del paese. — È giusto, disse. — E di nuovo allora pregheremo Omero e gli altri poeti di non rappresentarci Achille figlio di una dea,

> Sopra il fianco talora giacente, e talora supino
> Viceversa o bocconi,

o alzatosi in piedi

> Pien di tempesta errar sulla spiaggia del mare infecondo (1);

B nè con ambe le mani presa la polvere fuligginosa versarsela sul capo (2), nè fare gli altri pianti e lamentele quali e quante egli ci rappresentò; e neppure Priamo, ch'era di razza presso che di Numi, ⟨rappresentarlo⟩ a supplicare e

> rotolandosi in mezzo allo sterco
> Uno per uno chiamar, nominandoli tutti per nome (3).

E anche molto più che di ciò lo pregheremo di non rappresentar doloranti gli Dei e non far dir loro:

> Ahimè misera me, che fui madre infelice d'un prode (4)!

C E se non gli Dei, tanto meno il maggiore degli Dei osar sconciare così diversamente da fargli dire:

---

(1) *Il.*, XXIV, 10-12. Riassumendo Platone altera l'ultimo verso, sostituendo a δινεύεσκ' la parola πλωΐζοντ' di significato discutibile: il senso più probabile è quello di essere agitato come una barca in balìa delle onde.

(2) *Il.*, XVIII, 23-24.

(3) *Il.*, XXII, 414-15.

(4) Son parole di Teti in *Il.*, XVIII, 54.

O che pietade! un uom che m'è caro vegg'io sotto gli occhi
Miei d'intorno alle mura inseguìto, e dolorami il cuore (1);

e:

Ahimè, ahimè, chè il fato vuol l'uomo al mio cuore più caro,
Sarpedòn, dal figliuol di Menezio, Patròclo sia domo! (2). D

3. Perocchè o caro Adimanto, se i nostri giovani sentano dir tali cose e le piglino sul serio e non se ne burlino come di discorsi indecorosi, difficilmente uno, fatto uomo, vorrà crederli indegni per sè e rimproverarsene, se gli capiti il caso di dire o di fare alcun che di simile, ma senza alcuna vergogna e senza riluttare, per ogni piccola
disgrazia, intonerà alti pianti e lamentele. — Dici veris- E
simo, disse lui. — E ciò non dev'essere e il ragionamento or ora lo ha mostrato; al quale deesi obbedire fino a che non ci si disinganni con un altro migliore. — Non dev'essere infatti. — Ma però neanche al riso devono essere troppo facili. Chi si lasci andare infatti a una risata violenta, questo suol produrre una violenta com-
mozione. — Pare anche a me. — Nè uomini pertanto 389
degni di conto e tanto meno Dei, chi ce li rappresentasse dominati dal riso, potremo approvarlo. — Certamente, disse lui. — Non accetteremo dunque da Omero sugli Dei neppur questi versi:

Inestinguibil riso scoppiò tra i Numi beati
Quando videro Efesto per casa in faccende girare (3):

secondo il tuo discorso ciò non si ha da ammettere. — Se vuoi, disse lui, che sia il mio discorso, non si deve
ammettere infatti. B

— Ancora: della verità pure bisogna far molto conto.

(1) Son parole di Zeus per Ettore in *Il.*, XXII, 168-69.
(2) *Il.*, XVI, 433-34.
(3) *Il.*, I, 599-600.

Or se abbiamo testè detto rettamente, e se in realtà la menzogna per gli Dei è affatto inutile, e per gli uomini è utile sotto la specie di farmaco, è chiaro che un farmaco tale è da permettersi ai medici, e che gli ignoranti non devono immischiarsene. — È chiaro, disse. — Ai reggitori dunque della città, se ad altri mai, sarà dato il diritto di mentire, sia a cagion dei nemici, sia dei cittadini per giovamento dello Stato; e tutti gli altri
C hanno da astenersene; chè per un privato mentire a tali magistrati lo potremo dire lo stesso peccato e maggiore che se l'ammalato al suo medico, l'alunno ginnasta al suo maestro non dicesse il vero sulle condizioni del proprio corpo, o al capitan di nave non dicesse uno il vero della nave e della ciurma e come vanno le cose rispetto a sè e ai suoi compagni. — Verissimo, disse. — Se pertanto
D ⟨il magistrato⟩ troverà nella città altri che mentisca, o

chi tratti i mestieri comuni.
Profeta o mastro d'ascia o chi sia sanatore di mali (1),

lo punirà come colui che introduce un costume che può rovesciare e distruggere la città stessa al pari di una nave. — Certo, disse lui, qualora i fatti seguan le parole.

— E che? Di temperanza non ci sarà bisogno per i nostri giovani? — E come no? — E di questa virtù in generale non sono questi i capi saldi, da una parte ubbidire a chi comanda, dall'altra comandar noi stessi ai
E piaceri del mangiare e del bere e delle cose veneree? — A me pare. — Ora diremo, io credo, che è detto bene, per esempio, ciò che in Omero dice Diomede:

Caro, sta cheto e taci, e obbediscimi in quel che ti dico (2),

e ciò che segue a questo:

---

(1) *Od.*, XVII, 383-84.
(2) *Il.*, IV, 412.

movean forza-spiranti gli Achei
In silenzio temendo i lor duci (1),

e tutto ciò che a questo è simile. — Benissimo. — Ma poi? Questo qui: 390

Ubbriaco, di cane hai la faccia ed il cuore di cervo (2).

e ciò che segue, ti par che stia bene? e così quante altre impertinenze di privati contro i superiori uno abbia registrato o in prosa o in versi? — Non sta bene. — Non sono infatti cose, pare a me, opportune a udirsi dai giovani per condurli a saggezza; e anche se ci dessero alcun altro piacere, ciò non è meraviglia. O a te che ne pare? — Mi pare così, disse lui.

4. — E che? Fare che l'uomo più savio dica che pare a lui la più bella cosa di tutte esser quando

sian pronte le mense imbandite
E di pane e di carne, e attingendo il vin pretto dal vaso B
Il coppier nelle tazze lo versi ed in giro lo porti (3);

pare a te che sia a proposito per ispirar temperanza che un giovane oda ciò? O quest'altro:

Chè morire di fame è la più lagrimevole morte (4);

⟨o fare⟩ che Giove ciò che aveva deliberato vegliando egli solo mentre gli altri dormivano, Dei ed uomini, se lo dimentichi facilmente tutto quanto per il desiderio dei C
piaceri amorosi e resti così stordito nel veder Era da non pensar neppure d'andare in camera, ma voler lì per terra copularsi dicendo d'esser vinto dal desiderio a tal

(1) Questi versi non seguono punto ai precedenti, ma sono una contaminazione di *Il.*, III, 8 e IV, 431. Si vede che Platone citava a memoria.
(2) *Il.*, I, 225.
(3) Sono parole di Ulisse in *Od.*, IX, 8-10.
(4) *Od.*, XII, 342.

segno quanto neppur fu quella volta che prima si congiunsero (1) e nemmeno i lacci che tese Efesto ad Ares e Afrodite per altre simili cagioni (2). — No, per Giove,
D disse lui, non mi pare che ciò si convenga. — Ma se si tratti, dissi io, di esempi di costanza contro ogni evento, che si narrano o che siano stati compiuti veramente da uomini famosi, questi sì meritan vedersi ed udirsi; per esempio:

> Percotendosi il petto così rimbrottava il suo cuore:
> Tollera, o cuore, che hai pur tollerato altre cose da cane (3).

— Precisamente, disse lui. — E così non si ha da permettere che i nostri uomini accettino regali nè siano
E amanti del denaro. — In nessun modo. — Non si dovrà dunque cantar loro che

> Placano i doni gli Dei; placa il dono anche i re venerandi (4);

nè si dovrà lodare l'ajo di Achille Fenice quasi abbia detto giustamente consigliandogli di accettare i regali e soccorrere gli Achei, e senza regali non recedere dall'ira (5). Nè lo stesso Achille lo reputeremo o ammetteremo che fosse così avaro da accettar regali da Agamennone (6), e un'altra volta ricevere il prezzo per resti-
391 tuire un cadavere, e se no rifiutarsi (7). — Davvero non è giusto, disse lui, lodare tali cose. — E veramente mi

---

(1) È il principal episodio di *Il.*, XIV.

(2) È il soggetto del canto di Demodoco in *Od.*, VIII, 266 sgg.

(3) *Od.*, XX, 17-18.

(4) Secondo Suida (*sub v.* δῶρα), passava questo per un verso di Esiodo.

(5) *Il.*, IX, 515 sgg.

(6) *Il.*, XIX, 278 sgg. Ma prima (vv. 147-48) aveva detto che per i doni era indifferente.

(7) Veramente in *Il.*, XXIV, Achille non dice affatto di non voler restituire il cadavere senza il prezzo del riscatto; solo Platone lo inferisce malignamente dai vv. 592 sgg. ove si scusa con Patroclo morto d'aver accettato i doni e soggiunge che però ne farà parte anche a lui.

perito, dissi io, per rispetto di Omero, di dire che non sia anzi empietà l'affermar questo di Achille o il prestar fede a chi lo dica; e così ch'egli abbia detto contro di Apollo:

Mi hai fatto torto, o lungi-saettante, il più odioso dei Numi;
Ben di te vendicarmi vorrei, se n'avessi la possa (1);

e che contro il fiume (2), che era con Dio, ricalcitrasse B
e fosse pronto a combattere. E similmente che le chiome sacre già all'altro fiume, lo Sperchio, le volesse offrire in dono, come dice, all'eroe Patroclo morto, e che ciò facesse (3), non è da credere. E così che trascinasse Ettore intorno al sepolcro di Patroclo (4) e sgozzasse i prigionieri sulla pira (5) — tutto ciò negheremo sia stato detto con verità; nè permetteremo ai nostri di credere che
Achille figlio di una Dea e di Peleo (il morigeratissimo C
Peleo terzo discendente da Giove) e oltre a ciò allevato dal sapientissimo Chirone, fosse pieno di tanto disordine da avere in sè due morbi contrari l'uno all'altro, meschinità con avarizia e viceversa arroganza verso gli Dei e verso gli uomini. — Dici bene, disse lui.

5. — Dunque, dissi io, non crederemo neanche quest'altra nè lasceremo dire che cioè Teseo figlio di Posidone
e Piritoo figlio di Giove tentarono dei ratti così delit- D
tuosi (6), nè che alcun altro eroe e figlio di un Dio abbia osato mai perpetrar cose empie e scellerate, quali ora falsamente si raccontano di loro; ma costringeremo i

(1) *Il.*, XXII, 15 e 20.
(2) Lo Scamandro. *Il.*, XXI, 130-32 e 212 sgg.
(3) *Il.*, XXIII, 140 sgg.
(4) *Il.*, XXII, 395 sgg.; XXIV, 14 sgg.
(5) *Il.*, XXIII, 175-76.
(6) Piritoo aiutò Teseo a rapire Elena, e Teseo Piritoo nel tentativo di rapire Persefone. Probabilmente piuttosto che a tragedia Platone allude a qualche Teseide epica perduta.

poeti o a dire che queste non sono loro opere o che costoro non sono figli di Dei, ma l'una cosa e l'altra insieme non dirla, nè tentar di far credere ai giovani nostri, che
E gli Dei sono autori di alcun male e che gli eroi non son punto migliori degli uomini. Perocchè, come dicevamo prima, questo non è nè pio nè vero: abbiamo infatti dimostrato già impossibile che il male provenga dagli Dei. — E come potrebbe? — E queste sono cose che nuocon veramente a chi le ascolta. Perocchè ciascuno così si scusa, se è un briccone, quando sia persuaso che di questa roba commettono ed hanno commesse anche

I parenti dei Numi, i più vicini
A Giove, i quali su la rupe Idea
L'altare alzan nell'etra a Giove patrio.

e

Non ispegnesi in lor dei Numi il sangue (1).

Per le quali cose sono da smetter tali favole, acciò
392 non producano nei giovani nostri molta propensione alle bricconate. — Evidentemente, disse lui.

— Ora che altra specie di discorsi ci resta ancora, poichè siamo appunto sul definire quali devon dirsi e quali no? Degli Dei come debbasi parlare si è già detto, e così dei dèmoni e degli eroi e dell'Ade. — Certamente. — Allora ci rimarrebbe da dire anche degli uomini. — È chiaro. — Ma su questo punto è impossibile per ora, amico mio, di metter nulla a posto (2). — Perchè? — Perchè dovremo dire, credo io, che poeti e istoriografi

(1) Sono versi della *Niobe* di ESCHILO. Si allude a Tantalo e ai suoi. Non è certo che l'ultimo verso debba essere staccato dai primi tre.

(2) Cioè: adesso dovremmo semplicemente affermare che l'opinione dei poeti e degli storici sugli uomini è sbagliata, e dovremo proibire che la si diffonda ecc., ma non potremo dimostrarlo fino a che non avremo dimostrato che cosa sia la giustizia e quali siano i suoi difetti.

la contan male su gli uomini nei punti capitali, che cioè vi sian molti ingiusti bensì, ma felici e dei giusti disgra- B ziati, e che sia vantaggioso fare ingiustizia pur di non parere, e che la giustizia è un bene di fuori e un danno di casa (1): le quali cose dovremo proibire che si dicano, e le contrarie a queste ordinar invece che si mettano in canto ed in leggenda. O non credi? — Anzi lo so bene, disse lui. — Se pertanto tu convieni che io dico bene, dirò che tu anche sei d'accordo sopra ciò che da un pezzo cercavamo? — Inferisci giustamente, disse lui. — Dunque C che sugli uomini si devan tenere discorsi di tal fatta, potremo allora d'accordo stabilire, quando avremo trovato che cosa è la giustizia, e come essa giovi per sua natura a chi l'ha, sia che paja sia che non paja egli esser giusto. — È verissimo, disse.

6. — Sui discorsi pertanto facciam punto; ma sulla forma loro, come io credo, ci resta da vedere, e così si sarà per noi esaminato pienamente e ciò che s'ha a dire e come si ha a dirlo. — E Adimanto: Qui, disse, non capisco ciò che dici. — Ma però, diss'io, bisogna ⟨che tu D capisca⟩. E forse lo intenderai meglio a questo modo: Tutto ciò che vien detto e dai poeti e dai mitologi non è forse narrazione o di cose passate o di presenti o di future? — E che altro potrebbe esser? disse lui. — Ora non l'effettuano essi o per via di narrazione semplice o per imitazione, o per tutt'e due insieme? — Anche questo, disse lui, ho bisogno d'intenderlo più chiaro. — Devo essere, diss'io, un maestro ridicolo e confusionario. Come dunque fanno coloro che non sono forti a ragionare, lasciando stare l'intero e prendendone una parte (2), mi E

(1) Cfr. p. 343 C, 367 C.
(2) Cioè, lasciando stare l'idea generale e venendo a un caso concreto.

proverò con questa di mostrarti ciò che intendo. Dimmi dunque: Sai il principio dell'Iliade, dove il poeta dice che Crise pregò Agamennone di restituirgli la figlia, e
393 che questi si irritò, e quello, poichè non la ottenne, invocò il Dio contro gli Achei? — Sì, lo so. — Sai dunque che fino a questi versi,

e pregava gli Achei tutti quanti
E gli Atridi rettori di popoli avanti di tutti (1),

parla lo stesso poeta e non cerca di volgere altrove il nostro pensiero, come fosse altri che lui che parlasse. In
B ciò che segue invece egli parla come fosse egli Crise e si ingegna di far sì che ci paja non essere Omero colui che parla, ma lo stesso vecchio sacerdote. E press'a poco è fatto così anche tutto il resto del racconto intorno ai casi d'Ilio, e a quelli d'Itaca altresì e per tutta l'Odissea. — Precisamente, disse lui. — È dunque bensì narrazione e quando si introducano di volta in volta le parlate e quando ciò che sta fra i discorsi? — E come no? — Ma
C quando ⟨il poeta⟩ dica una parlata come fosse un altro, non diremo che allora egli s'ingegni quanto può di uguagliare la propria dizione a colui ch'egli ci ha preavvertito che parlerà? — Lo diremo: e che perciò? — Uguagliare dunque sè ad un altro o nella voce o nell'aspetto non è imitar colui a cui si vuole uguagliarsi? — Ebbene? — E in far ciò, come pare, e questo poeta e gli altri pure fanno la loro narrazione per via d'imitazione. — Certamente. — E se il poeta non si nascondesse mai in modo alcuno, tutta la sua poesia e la sua narrazione avverrebbe
D senza imitazione. Ma affinchè tu non dica che di nuovo non intendi come ciò potrebbe avvenire, io te lo dirò. Se infatti Omero, dopo aver detto che venne Crise portando i riscatti della figlia a supplicare gli Achei e i re

(1) *Il.*, I, 15-16.

principalmente, dopo ciò non parlasse come fosse diventato egli Crise, ma sempre come Omero, tu sai che questa non sarebbe più imitazione, ma narrazione semplice. E sarebbe press'a poco così (e lo dirò in prosa, poichè non sono poeta): venne il sacerdote e fece ad essi l'augu- E
rio che gli Dei concedessero loro di espugnar Troja e di salvarsi; ma che gli rendessero la figlia accettando il prezzo del riscatto per reverenza verso il Dio. Mentr'egli diceva questo, gli altri gli ebbero rispetto e acconsentivano, ma Agamennone ne fu inviperito e gli ordinò intanto di andarsene e di non tornar più, acciò lo scettro e l'infula del Dio non gli fossero inutile difesa: e che prima che la figlia gli fosse renduta sarebbe invecchiata in Argo insieme a sè e gli comandò di andar via e non stuzzicarlo se voleva tornare a casa salvo. E il vecchio sentendo 394
ciò ebbe paura e andossene in silenzio, ma ritiratosi dal campo innalzò ad Apollo molti voti e lo chiamò coi suoi appellativi, e gli ricordò e gli richiese il ricambio se mai nella costruzione dei templi o nell'offerta dei sacrifici gli aveva fatto cosa grata: in compenso appunto di questo lo supplicava che gli Achei scontasser le sue lagrime coi dardi di lui. Così, dissi io, caro amico, si avrebbe nar- B
razione semplice senza imitazione. — Ho capito, disse lui.

7. — Nota ora, dissi io, che tutto l'opposto di questo avviene, qualora uno levi via le parole del poeta di mezzo alle parlate e ne rimangono solo botta e risposta. — Anche questo, disse, io capisco, che è su per giù quel che avviene nel dramma. — Mi hai inteso benissimo, dissi, e credo oramai di poterti chiarir bene quello che non sono stato prima capace, cioè che della poesia e della mitologia una specie è tutta per via di imitazione, ed è, C
come tu dici, la tragedia e la commedia, e un'altra per via di enunciazione da parte del poeta stesso, — e questa potresti trovarla nei ditirambi sopra tutto, — e un'al-

tra finalmente per l'un modo e per l'altro, e nella poesia
epica e anche altrove in più casi, se mi hai capito bene.
— Capisco, disse, ciò che volevi allora dire. — Ma ricor-
dati anche che prima di questo avevamo notato che si
era veduto ciò che si ha da dire, e restava a vedersi
come si ha da dire. — Lo ricordo. — Questo appunto
D era dunque ciò che dicevo, che ⟨cioè⟩ sarebbe necessario
d'intenderci, se lasceremo che i poeti ci facciano le loro
narrazioni per via d'imitazione, o parte imitando e parte
no, e quando a un modo e quando all'altro, o se l'imita-
zione non sia neppure da ammettersi. — Prevedo, disse
lui, che vorrai esaminare se dovremo accogliere nel no-
stro Stato la tragedia e la commedia, oppure no. — Forse,
dissi io; ma forse anche qualcos'altro. Poichè io vera-
mente non lo so; ma dove il discorso come un vento ci
trasporti, ivi è da andare. — E dici bene, disse lui. —
E Questo dunque considera, o Adimanto, se i nostri cu-
stodi convenga che siano buoni imitatori, oppur no; o
se anche questo non consegua alle premesse, che ciasche-
duno abbia una cosa sola che può far bene e molte no,
e quando ci si provi, per tentarne troppe fallisca in tutte
dal raggiunger lode alcuna. — E come potrebbe? —
Dunque anche per l'imitazione sarà lo stesso discorso, che
imitar molte cose così bene come imitarne una sola uno
395 non possa? — No infatti. — Difficilmente dunque uno
professerà una professione di qualche conto e insieme
imiterà molte altre cose e sarà buon imitatore, poichè
neanche in due imitazioni che pajono essere affini l'una
dell'altra può la stessa persona riuscir bene, come per
esempio in far commedia e tragedia (1). O queste due

(1) In *Symp.*, p. 233 D, Socrate afferma tutto l'opposto, che cioè chi sa far l'una deve saper fare anche l'altra. L'Adam trova la conciliazione ritenendo che nel *Simposio* Socrate parli del dramma quale teoricamente dovrebbe essere, e qui quale era effettivamente al tempo suo. Noi troviamo errata l'una e l'altra affermazione.

non le chiamavi or ora imitazioni? — Io sì: e dici il vero, che la stessa persona non può ⟨riuscire in tutt'e due⟩. — Nè si danno rapsodi e attori insieme. — È vero, disse. — E neanche gli attori sono gli stessi per le parti B comiche e le tragiche. E tutte queste sono imitazioni: o non è così? — Imitazioni. — Ma, o Adimanto, anche in frazioni più piccole di queste la natura dell'uomo mi pare sia sminuzzata, così ch'egli è incapace tanto di imitar bene molte cose, quanto di fare le cose stesse di cui le imitazioni sono immagini. — Verissimo, disse.

8. — Se pertanto manterremo fermo il discorso di prima, che i nostri custodi lasciati liberi da ogni altra professione devano essere perfetti operai della libertà dello C Stato, e non occuparsi d'altro che a ciò non conduca, non sarebbe dunque il caso ch'essi facessero altro nè imitassero. Che se poi imitino, imitino ciò che fino da fanciulli a lor si conviene, i valorosi, i temperanti, i pii, i liberi e quanto v'ha di questo genere; le cose illiberali poi nè le facciano nè siano molto esperti d'imitarle, e così null'altro che sia turpe, acciò dall'imitazione non si tirino addosso la realtà. O non hai avvertito che l'imitare, D se a cominciar da giovani si protragga troppo oltre, si fissa in abito e natura, sia rispetto al corpo ed alla voce sia rispetto alla mente? — E davvero, disse lui. — Non permetteremo dunque, dissi io, a coloro dei quali diciamo di aver cura e che devono diventar essi stessi uomini egregi, che essendo uomini imitino donna nè giovane nè vecchia, o che dica insolenze a suo marito, o che se la prenda con gli Dei e si pompeggi reputandosi felice oppure che sia immersa nelle disgrazie, nel lutto e nelle lagrime; ammalata poi o innamorata o in E partorire (1) men che mai. — Assolutamente, disse lui.

(1) Questo fece Timoteo contemporaneo di Platone nel famoso ditirambo *il Parto di Semele*.

— Nè schiavi nè schiave che facciano cose da schiavi. —
— Neanche questo. — E neppure, naturalmente, uomini
malvagi e vili e che facciano l'opposto di ciò che ora
dicemmo, che si insolentiscano o si mettano in ridicolo
l'un l'altro, o dican porcherie sia da ubbriachi sia da
396 sani e del pari tutte le altre sconvenienze che, o in fatti
o in parole, adoprano costoro contro sè stessi e contro gli
altri: credo che neanche ai pazzi debbono essi avvezzarsi
a somigliare nè in detti nè in fatti: chè i pazzi e cat-
tivi, uomini e donne, si hanno a conoscere, ma non si
ha da fare nè da imitar nulla di ciò che essi fanno. —
Verissimo, disse. — E che? dissi io: quelli che battono
il ferro, o esercitano qualche altro mestiere, o spingono
B le navi, o incitano i rematori, o altre cose di questo ge-
nere, li dovranno essi imitare? — E come? disse, quan-
do non sarà anzi loro permesso neanche di porre atten-
zione ad alcuna cosa sì fatta? — E che? Cavalli che
nitriscono, e tori che mugghiano, e fiumi che mormorano,
e mare che romba, e tuoni, e altre cose simili le imite-
ranno (1)? — Ma è stato già, disse, interdetto loro così
di impazzire come di rassomigliarsi a chi impazzisce.
— Se dunque, dissi io, intendo ciò che dici, vi è una
specie di dizione e di esposizione cui dovrebbe limitarsi
C colui che è veramente per bene ogni volta che avesse
da dire qualche cosa, e ce n'è un'altra specie dissimile
da questa alla quale si atterrebbe e secondo la quale si
esprimerebbe chi è connaturato e fu allevato all'opposto
di quel primo. — E quali sono queste? disse lui. —
Pare a me, dissi io, che l'uomo misurato quando giunga
nella sua narrazione a qualche detto o fatto di uomo
egregio, vorrà, come egli fosse lui, riferirlo direttamente

(1) Pare che Platone qui avesse di mira sopra tutto la degenerazione della musica per opera dei poeti ditirambici del tempo suo; di che ho discorso ampiamente nel secondo volume dei miei *Lirici Greci*.

e non peritarsi per questa imitazione, sopra tutto imi-
tando l'uomo buono che agisce da forte e da savio, e D
meno e più parcamente se sia battuto o da malattie o
da passioni, o altresì da ebrietà o da qualche altra di-
sgrazia: quando poi s'imbatte in qualcuno indegno di
lui, non vorrà sul serio conformare sè stesso a chi sia
peggiore, se non di sfuggita, qualora faccia qualche cosa
di buono, ma se ne vergognerà, sia perchè non è eserci-
tato nell'imitazione di costoro, sia per repugnanza di
plasmarsi e di fissarsi sugli stampi dei peggiori, disprez- E
zandoli in cuor suo, se non fosse per ischerzo. — È pro-
babile, disse.

9. — Userà egli dunque un modo di esporre, quale poco
fa abbiamo veduto nei poemi d'Omero, e il suo dire par-
teciperà di tutt'e due i modi, dell'imitazione cioè e della
narrazione semplice (1), ma la parte dell'imitazione sarà
poca e la narrazione invece lunga. O dico una scioc-
chezza? — Troppo bene hai detto, disse lui, quale ha da
essere il tipo di un autore di tal sorta. — Dunque, dissi
io, viceversa chi non sia tale quanto è più dappoco di 397
preferenza imiterà checchè gli capiti (2) e nulla riterrà
indegno di sè, così che si studierà di riprodur sul serio
davanti alla gente qualsiasi cosa, e ciò che ora dicevamo,
i tuoni e lo strepito dei venti e della grandine e delle
carrucole e i suoni delle trombe e dei flauti e delle si-
ringhe e di tutti gli altri strumenti e ancora le voci dei

(1) Credo presso che certo l'emendamento dell'ADAM τῆς ἁπλῆς διηγήσεως invece di τῆς ἄλλης διηγήσεως. Cfr. p. 392 D, 394 B.

(2) Alla lezione dei codici πάντα τε μᾶλλον διηγήσεται, che dice il contrario di ciò che deve dire, è necessario sostituire o l'emendamento del MADVIG πάντα τε μᾶλλον μιμήσεται ἢ διηγήσεται o la lezione di un manoscritto inferiore, accolta già dallo SCHNEIDER, μᾶλλον μιμήσεται senz'altro. Preferisco questa. La censura di questa musica imitativa è mantenuta in *Legg.*, II, p. 669 D.

cani e delle pecore e i versi degli uccelli: e tutta l'arte
B di costui sarà di imitazione e negli atti e nei gesti, o di narrazione avrà ben poco? — È necessario, disse, anche questo. — Questi dunque, dissi io, sono i due modi di esporre che io diceva. — Sono infatti, disse lui. — Di essi dunque l'uno ha trapassi (1) ben piccoli, e se uno dà alla dizione l' armonia e il ritmo conveniente, per poco gli accade di dir sempre sulla stessa corda, ove dica rettamente, e sulla stessa armonia (poichè i trapassi sono
C piccoli) e con un ritmo analogo del pari. — Certo che, disse, è così. — E che? Quell'altra specie non ha essa bisogno del contrario? di tutte le armonie, di tutti i ritmi, se deve essere espressa propriamente, avendo i suoi trapassi forme svariatissime? — È assolutamente così. — Tutti i poeti pertanto e chiunque dica una cosa qual si voglia hanno da cadere o nell'uno o nell'altro di questi tipi di
D espressione, o in uno commisto di tutt'e due. — Di necessità. — Che faremo dunque? dissi io: li accoglieremo questi tutti nello Stato nostro? o solo l'uno dei due puri? o il commisto? — Se, disse, vince il mio parere, quello che imita l'uomo a modo (2) ed è immune da mistione. — Ma però, o Adimanto, è attraente anche il commisto; e di gran lunga poi attraentissimo per i fanciulli e per i loro istitutori è il tipo opposto a quello che tu preferisci e così per il volgo in generale. — È attraentissimo infatti. — Ma forse, dissi io, tu nol diresti adatto alla
E repubblica nostra, quando non vi è da noi un uomo nè doppio nè multiplo, ma ciascuno fa una cosa sola. — Non si adatta infatti. — E non è per questo che solo in questa città troveremo il calzolaio calzolaio e non capitan di mare oltre la calzoleria, e l'agricoltore agricoltore

(1) Cambiamento di ritmo o di tono.

(2) τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς μίμησιν. Che τοῦ ἐπιεικοῦς sia da intender per maschile è chiaro da p. 398 B τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο.

e non giudice in più dell'agricoltura, e il soldato soldato e non anche finanziere oltre l'arte della guerra, e tutti gli altri così? — Vero, disse. — Ora se un uomo capace con la sua abilità di assumere tutte le forme e di imi- 398
tare tutte le cose, ci arrivasse nella città nostra e volesse dare un saggio della sua poesia, lo riveriremmo bensì come sacro e mirabile e piacevole, ma gli diremmo che un tale uomo non c'è nel nostro Stato, nè è lecito ci sia, e lo rimanderemmo ad un'altra città, dopo avergli sparso il capo di unguenti e cintolo di bende di lana; e quanto a noi per il nostro vantaggio ci serviremmo di un poeta B
o di un mitologo più austero e men piacevole, il quale ci imitasse la dizione dell'uomo per bene, e ciò che ha da dire lo dicesse in quelle forme che abbiamo da principio posto per legge quando abbiamo impreso l'educazione dei guerrieri. — E proprio, disse, vorremmo far così, se fosse in poter nostro. — E così, dissi io, caro amico, si può dire che della educazione letteraria abbiamo al tutto finito quella parte che concerne i miti e i discorsi. Si è veduto infatti e ciò che è da dire e come è da dire. — Così pare anche a me, disse lui.

10. — Or, diss'io, dopo ciò resta da parlare dei modi C
del canto e della musica. — Evidentemente. — Forse che non sarebbe facile a tutti di trovare ciò che c'è da dirne, quali ⟨cioè⟩ devono essere, se vogliamo restar d'accordo col già detto? — E Glaucone sorridendo: — Io, disse, caro Socrate, rischio d'esser fuori di questi tutti. Infatti io non sono sufficente, ora come ora, a congetturare quali s'abbia a dire che siano: ne ho per altro un qualche sospetto. — Intanto, diss'io, prima di tutto sei certo sufficente per dirci che la musica è un composto di tre D
cose, discorso, armonia e ritmo. — Sì, disse, questo sì. — Quel tanto dunque di discorso che è in essa non differisce punto dal discorso non cantato, quanto al dover essere

degli stessi tipi che or ora abbiamo detto e al modo
stesso? — È vero, disse. — Or l'armonia e il ritmo devono
essere conseguenti al discorso. — E come no? — Ma di
pianti e lamenti abbiamo detto che nei discorsi non c'è
E bisogno. — No davvero. — Quali sono dunque le armonie
lamentevoli? Dimmelo, poichè tu sei musico. — La mi-
xolidia e la iperlidia e altre cotali (1). — Queste dun-
que, dissi io, devono escludersi; poichè non sono buone
neanche per donne, per quelle almeno che voglion essere
per bene, nonchè per uomini. — Certamente. — Ma
anche l'ebrietà per i custodi è indecentissima, e la mol-
lezza e la scioperataggine. — E come no? — Or quali
delle armonie sono dunque molli e conviviali? — La
jonica, disse lui, e la lidia, quelle che si chiamano armo-
nie rilassate. — E di queste, o amico mio, si può dare
399 il caso che tu te ne giovi per uomini di guerra? — No
affatto, disse; ma così si rischia che non resti più che
la dorica e la frigia (2). — Non m'intendo, diss'io, di
armonie, soltanto lasciami quella che sappia imitare con-
venientemente le voci e le note dell' uomo valoroso nei
fatti della guerra ed in ogni azione violenta, il quale, se
anche abbia contraria la fortuna o vada incontro alle fe-
B rite o alla morte o cada in qualsiasi altra avversità, pure
in tutti questi accidenti sta saldo e resiste alla sciagura.
E lasciamene poi anche un'altra per quando egli si trovi
a fare opere di pace e non forzate, ma spontanee, sia che
persuada o preghi qualcuno di qualche cosa, un Dio coi
voti, o con ammaestramenti e ammonimenti un uomo, sia
che viceversa dia retta ad altri che preghi o che insegni

(1) Per questi diversi toni musicali cfr. i miei *Lirici Greci*, II, proleg. § 2 e le mie note al *Timeo*, pp. 35-36 B. Analogo giudizio sul valore educativo di questa musica dà Aristotele, *Pol.*, V, 5, 22 sgg., pp. 1340 a-b.

(2) Aristotele (*ibid.*, V, 7, 9, pp. 1342 a-b) disapprova questa tolleranza del modo frigio, come quello che è proprio della musica auletica, che vien riprovata.

o che dissuada, e riesca egli perciò nei suoi desiderî, ma non imbaldanzisca e si comporti saviamente e misuratamente in tutti questi casi e del successo sia contento. Que- C
ste due armonie, quella della violenza e quella della spontaneità, quelle che imitano ottimamente le voci dei fortunati e degli sfortunati, dei temperanti e dei forti, queste lasciacele. — Ma, disse lui, non mi chiedi di lasciare se non quelle che or ora dicevo pur io. — Quindi, continuai, nei nostri canti e nella nostra musica non avremo bisogno di strumenti a molte corde nè che abbiano tutte le armonie. — Non mi pare, disse lui. — Non alleveremo dunque fabbricatori di arpe triangolari e di pèttidi (1) D
e di quelli altri strumenti policordi e poliarmonici. — Pare di no. — E che? Fabbricatori di flauti e flautisti ne ammetterai nel nostro Stato? O non è questo veramente lo strumento più multicorde di tutti, e gli stessi strumenti panarmonici non sono poi imitazioni del flauto? — È chiaro, disse lui. — Ti resta dunque, dissi, la lira e la cetra di utili nella città, e viceversa in campagna per i pastori ci potrebbe essere una specie di siringa. — Così almeno, disse, ci conchiude il discorso. — Del resto, dissi E
io, non facciamo nulla di strano preferendo Apollo e gli strumenti di Apollo a Marsia e ai suoi strumenti (2). — Per Giove, disse, non mi pare. — E così, per quel cane, dissi io, senza che ci accorgessimo abbiamo di nuovo purgato la città che or ora dicevamo fosse troppo lussuosa. — E saviamente, disse lui, abbiamo fatto.

11. — Or via, dissi, terminiamo di purgarla. Poichè conseguenti alle armonie dovrebbero essere le regole dei

---

(1) Anche ARISTOTELE (*ibid.*, V, 6, 13, pp. 1341 a) disapprova tutti questi strumenti.

(2) Lo strumento di Apollo è la cetra, quello di Marsia il flauto. Il mito è noto a tutti.

ritmi (1), che cioè non s'abbia a cercarne di complessi troppo nè con metri (2) d'ogni specie, ma vedere i ritmi
400 della vita ordinata e vigorosa quali siano, e vedutili costringere il piede a tener dietro al discorso di cotal vita e così la musica e non già il discorso al piede e alla musica. Quali poi potrebbero essere questi ritmi è affar tuo, come fu per le armonie, di dichiarare. — Ma per Giove, disse, non so dire. Che però ve ne siano tre certe specie dalle quali si intrecciano i sistemi ritmici (3) come nei suoni ve ne sono quattro (4), donde nascono tutte le armonie, questo l'ho notato e lo posso dire: ma che imitazioni siano e di che specie di vita, questo nol saprei. —
B Ma su questo, dissi io, sentiremo anche il giudizio di Damone (5), quali sono i metri che si convengono alla

(1) La difficoltà di ciò che segue è aggravata dall'affettazione di ignoranza di cui Socrate si compiace, forse per evitare una digressione che sarebbe stata sproporzionata all'argomento principale.

(2) La parola βάσις = *passo* qui vale *piede* o *metro* (non vedo perchè con l'Adam si deva escludere la dipodia sotto un solo *ictus*); certo non ha che fare con la così detta *base eolica* (δισύλλαβον ἀδιάφορον) dei trattatisti di metrica.

(3) Sono: 1) la specie pari (2:2), che comprende dattili, anapesti e spondei; 2) la specie doppia (2:1), che comprende trochei e giambi; 3) il rapporto di 2:3, e comprende peoni (¯ ˘ ˘ ˘), cretici (¯ ˘ ¯) e bacchii (˘ ¯ ¯).

(4) Di queste quattro armonie si son date varie interpretazioni: citerò le due che mi paiono più probabili. Secondo l'una sarebbero i quattro toni principali, cioè Frigio, Lidio, Dorico e Ionico (Ionico fu sostituito dall'Adam al Locrese proposto dal Vestphal): secondo l'altra sarebbero le quattro note del tetracordo. L'obiezione che a questa muove l'Adam, che cioè un tetracordo solo non produce una ἁρμονία e che Platone non pare alluda alla fusione di due tetracordi, manca di fondamento. Se alla parola tetracordo può ad un certo momento darsi il significato di un accordo di quarta, certo è che il tetracordo originario abbracciava tutta l'ottava, come attesta Nicomaco presso Boezio, *Inst. Mus.*, 20.

(5) Musicista ateniese, estimatore e imitatore di Prodico (*Lach.*, p. 197 D) e presunto maestro di Socrate (Diog. Laert., II, 19) e di Pericle (Plut., *Per.*, 4): alla sua volta passa per scolaro di Agatocle (*Lach.*, p. 180 D) quello che è nominato anche come maestro di Pindaro.

volgarità e all'insolenza o alla pazzia e alle altre perversioni, e quali ritmi sian da serbare per i sentimenti contrari. E mi pare confusamente d'aver sentito nominare da lui un enoplio composto e un dattilo e un verso eroico (1), ch'egli ordinava non so come e facendo uguali l'arsi e la tesi, e facendolo uscire sia in breve sia in lunga (2), e, come mi pare, ce n'era uno che chiamava giambo e un altro trocheo, e assegnava loro quantità brevi e lunghe. E in alcuni di questi mi pare che biasimasse o lodasse il movimento (3) del piede non meno C
che i ritmi stessi, o qualcosa che li comprendeva tutt'e due; poichè io non ti saprei dire. Ma queste cose, come dicevo, scarichiamole sopra Damone; chè a distinguerle bene non basta breve discorso. O non ti pare? — Mi pare, sì. — Ma questo però lo sai distinguere, che il decoro o la sconvenienza tengon dietro al ritmo buono o al cattivo? — E come no? — Ora il buon ritmo e il cattivo ritmo si accompagnano assimilandosi l'uno al testo buono, l'altro al contrario, e l'armonia e la disarmonia simil- D
mente, sempre che, come si è appena detto, il ritmo e l'armonia debbano tener dietro al discorso e non il discorso tener dietro a loro. — Ma sì, disse lui, debbon

---

(1) Sull'enoplio i testi fondamentali sono questo di Platone e uno di Ar., *Nub.*, 649 sgg. Oltre i commentatori ai due luoghi importa vedere anche ciò che ne dice il Blass nella prefazione al suo *Bacchilide* (pp. XXXIII, 2 sgg.). L'enoplio sarebbe un ritmo di marcia e avrebbe due forme principali – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – (e la sua catalettica: – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ –) e ⏒ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – – (prosodiaco): è detto composto, perchè secondo i ritmici antichi constava di piedi differenti: – ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ – –. In questa divisione la forma dattilica veniva spezzata, e perciò il ritmo κατ' ἐνόπλιον era diverso da quello κατὰ δάκτυλον. Che cosa era poi l'ἥρῷος? Il dattilo ancora? o lo spondeo? O piuttosto il verso eroico composto di dattili e di spondei?

(2) Pare voglia dire che dattilo e spondeo sono equivalenti, e che perciò un piede di genere uguale poteva uscire tanto con una breve quanto con una lunga. La cosa sarebbe molto piana se non fosse imbrogliata ad arte.

(3) La ἀγωγή è il tempo largo o stretto che si applicava al ritmo nella recita o nel canto.

questi tener dietro al discorso. — Or il modo di discorrere, dissi io, ed il discorso non sono conseguenti alla natura dell'anima? — E come no? — E al modo di discorrer tutto il resto? — Sì. — Il buon discorso dunque e la
E concinnità e il decoro e l'euritmia tengono dietro alla semplicità, non quella semplicità che per vezzo chiamiamo semplicità ed è sciocchezza, ma quella disposizione di spirito che davvero informa egregiamente il carattere. — Precisamente, disse lui. — E non dovran questo dunque i giovani cercare in tutto e per tutto, se vogliono fare il dover loro? — Devono, certo. — E di
401 questo è piena e la pittura ed ogni altr'arte sì fatta, e piena l'arte testoria e quella del ricamo, e l'architettura, e il lavoro delle altre suppellettili, e altresì la natura dei corpi e quella delle piante: poichè in tutte queste cose c'è decoro o sconvenienza. E la sconvenienza e l'arritmia e la disarmonia sono sorelle del mal parlare e del malo abito, e le qualità contrarie del contrario, son cioè sorelle e imitazioni di costume saggio e buono. — Perfettamente, disse lui.

B 12. — Avremo dunque noi da vigilare sui poeti soltanto e da costringerli a por nelle poesie loro la immagine del buon costume, o altrimenti a non parlare presso di noi? O non si sorveglieranno altresì gli altri artefici e non si impedirà loro che questa scostumatezza e dissolutezza e volgarità ed indecenza non la pongano nè nelle immagini dipinte nè negli edifici nè in alcun'altra opera loro? E a chi non sa fare altrimenti non gli si dovrà impedire di esercitar da noi la sua arte, affinchè i nostri custodi allevati tra immagini di vizio come tra mala erba, molte
C volte al giorno a poco a poco in tanta abbondanza brucandone e pascendo non contraggano senza avvedersene nella loro anima un qualche gran male? O non si devono anzi cercare quelli artefici i quali sappiano nobilmente

rintracciare la natura del bello e dell' onesto, acciocchè
come abitando in luogo sano la gioventù nostra goda di
ogni vantaggio che donde che sia o per la vista o per
l'udito venga loro dalle opere belle, come un'aura che
porti da plaghe salubri la salute, e fin da fanciulli subito D
li guidi, senza parere, a conformità e amicizia e conso-
nanza con la sana ragione? — Certo, disse, così si edu-
cherebbero davvero ottimamente. — Or dunque, o Glau-
cone, dissi io, appunto non è essa per questo l'educazione
musicale la più efficace, perchè il ritmo e l'armonia s'in-
sinuano nell'interno dell'anima e si apprendono ad essa
vigorosissimamente apportandovi il garbo e garbata la
fanno, se uno sia educato come va, e se no, all'opposto? E
Ed inoltre ⟨non è essa efficace⟩ anche per questo, che
delle cose difettive o non ben costrutte o non ben na-
turate colui che in essa sia educato come va se ne accor-
gerebbe facilmente, ed avendo in giusta misura il gusto
difficile le cose belle le loderebbe ed accogliendole lieta-
mente nell'anima se ne nutrirebbe e diventerebbe bello
e buono, e in giusta misura biasimerebbe le cose turpi 402
e le odierebbe, giovane ancora, prima d'esser capace di
rendersene ragione? e quando la ragione poi venga, l'acco-
glierebbe festosamente conoscendola bene per la familia-
rità che ha con essa chi ha ricevuto questa educazione?
— A me infatti pare, disse lui, che per questi motivi
debba darsi un'educazione musicale. — A quel modo
pertanto, dissi io, che in fatto di lettere dell'alfabeto sa-
remmo a posto quando questi elementi, pochi come sono,
non ci sfuggano più in nessuno dei casi ove si possano
trovare, e non li avremo trascurati nè in grande nè in B
piccolo quasi fosse inutile badarvi, ma da per tutto avre-
mo cercato di distinguerli, persuasi di non poter essere in-
tendenti di lettere, se non si sia giunti a questo.... —
È vero, è vero. — Dunque anche le immagini delle let-
tere, se mai ci apparissero o nelle acque o negli spec-

chi, non le potremo riconoscere se non conosciamo prima
le lettere stesse, il che è oggetto pure della stessa arte e
dello stesso studio? — Certissimamente. — Dunque, come
io sostengo, in nome di Dio, allo stesso modo non potremo
C esser neanche musici, nè noi nè quei custodi che affer-
miamo di dover educare, se non conosciamo prima le spe-
cie (1) della temperanza e della valentia e della libera-
lità e della magnificenza e quante sono sorelle di queste
e le loro contrarie da per tutto ove s'imbattano, e se
non ci accorgiamo che ci sono là dove sono, sian esse
sian le loro immagini (2), e non le trascureremo nè nelle
cose piccole nè nelle grandi, ma le crederemo pertinenti
alla stessa arte e allo stesso studio? — È affatto necessa-
D rio, disse lui. — Dunque, dissi io, quando si trovino in-
sieme nell'anima d'un uomo bei costumi e nella sua
figura ciò che si concilia e s'accorda con questi e ne ha
lo stesso tipo, non dovrebb'essere questo il più bello spet-
tacolo per chi fosse in grado di contemplarlo? — E di
molto. — Or ciò che è bellissimo è amabilissimo. —
E come no? — Ma degli uomini che rispondan meglio a
questo tipo il musico si dovrebbe innamorare, quello in-
vece che trovasse dissonante (3) non potrebbe amarlo. —
No davvero, disse lui, se fosse punto in difetto quanto
all'anima; che se fosse invece quanto al corpo, lo po-
trebbe tollerare e volergli bene ugualmente. — Capisco,

---

(1) τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη. Poichè qui non si tratta che di un'applicazione all'esempio delle lettere dell'alfabeto, non è il caso di dare alla parola εἶδος altro significato che quello più originario di *specie* o *forma*: le specie della temperanza, della valentia ecc. vale perciò come la temperanza, la valentia ecc. Intendendola per idea avremmo un'anticipazione non necessaria nè opportuna della teoria delle idee che si svolge molto più oltre: qui c'è di essa solamente il germe.

(2) Queste immagini sono le imitazioni delle virtù rappresentate dalla poesia, dalle arti belle (Adam).

(3) εἰ δὲ ἀσύμφωνος εἴη. È chiaro da ciò che segue che ciò si deve riferire all'amato e non all'amante.

dissi io: tu hai o hai avuto di tali amasii; e te lo am- E
metto. Ma rispondimi questo: tra la temperanza e il
piacere immoderato ci può esser comunione? — E come
disse, potrebbe, quando questo ne toglie di senno non
meno del dolore? — E con le altre virtù? — In nessun
modo. — E con l'insolenza e con la licenza? — Sì, mol- 403
tissima. — E sapresti dire un piacere maggiore e più
acuto del venereo? — Non saprei, disse lui, e neanche
più pazzo. — E l'amore giusto invece non è egli di sua
natura amore di bellezza e di ordine con saggezza ed
armonia? — Proprio così, disse lui. — Non si deve dun-
que al giusto amore aggiunger nulla di pazzo nè che abbia
che fare con la dissolutezza? — Non s'ha da aggiungere.
— Non gli si deve aggiungere dunque questo piacere, B
nè si avrà comunione di piacere tra l' amante e gli
amanti, se amino e siano amati rettamente? — No, per
Giove, disse, o Socrate, non si ha da aggiungerlo. —
Così dunque, naturalmente, nella città che stiam fon-
dando porrai per legge che l' amante abbia caro il fan-
ciullo e stia in sua compagnia e lo accarezzi come un
figlio, a scopo nobile (1), e col suo consentimento, e
nel resto verso l'oggetto dei suoi voti egli si comporti
per tal modo da neppur parere di andar più oltre di C
così; o se no, s'abbia taccia di rusticità e di volgarità. —
Così, disse. — Or pare anche a te, dissi io, che sia giunto
alla fine il nostro discorso sulla musica? Dove infatti

(1) Aristotele (*Pol.*, II, 4, p. 1261b) congiungendo questo col precetto della comunione della donna e dei figli, fa di questo luogo un'aspra e maligna censura: « È strano », dice, « che colui che vuole i figli in comune vieti agli amanti solamente il coito e non impedisca il fare all'amore nè le altre confidenze (χρήσεις) che per un padre rispetto a un figlio sono la cosa più sconveniente, come al fratello col fratello, poichè ‹è sconveniente› anche solo amoreggiare. Ed è strano anche il vietare il coito per nessun'altra cagione se non perchè il piacere diverrebbe troppo forte, e poi se sian padre o figlio o fratelli tra loro non credere faccia alcuna differenza ».

doveva terminare è terminato: chè la musica, si può ben dire, deve avere per termine l'amore del bello. — Ne convengo, disse lui.

13. — Or dopo della musica i giovani devono essere educati nella ginnastica. — Certamente. — Si deve dun-
D que anche in questa educarli accuratamente fino da fanciulli e per tutta la vita. E le cose stanno press'a poco, credo io, come son per dire: ma guarda anche tu. A me non par infatti che quel corpo che sia buono, con la sua propria bontà faccia buona anche l'anima, ma al contrario che l'anima buona con la virtù sua renda il corpo buono quanto mai. E a te come pare? — Anche a me, disse, così. — Dunque, se, dopo aver coltivato il raziocinio (1) quanto basta, affidassimo ad esso la particolar cura del corpo, e noi senza andar per le lunghe gli sotto-
E ponessimo soltanto i capi saldi, faremmo rettamente? — Sicuro. — Or dall'ebrietà abbiamo già detto che devono astenersi. Perocchè per chiunque altro meglio che per un custode si potrebbe ammettere di non saper più in che mondo sia. — Sarebbe ridicolo, disse lui, che il custode avesse bisogno di custodia. — E quanto ai cibi? Sono infatti i nostri uomini ⟨come⟩ atleti del più grande degli agoni. O non ti pare? — A me sì. — Sarebbe dunque con-
404 veniente anche per loro il regime degli atleti soliti? — Forse sì. — Ma, dissi io, gli è un po' soporifero e pericoloso rispetto alla salute. O non vedi questi ginnasti come dormono per tutta la vita, e se escano un po' fuori del regime stabilito si pigliano dei grandi e potenti malanni? — Lo vedo bene. — D'un esercizio dunque più accurato, soggiunsi io, c'è bisogno per gli atleti della guerra, i quali è d'uopo che siano vigilanti come cani, e

(1) τὴν διάνοιαν. Per il significato tecnico di διάνοια cfr. V, p. 511 C-E.

che abbiano acutissima la vista e l'udito, e, dovendosi esporre nelle fazioni militari a molti cambiamenti e di B acque e di cibi e di caldure e di rigori, non siano cagionevoli di salute. — Pare anche a me. — Dunque la ginnastica migliore potrebb'essere sorella di quella musica semplice che abbiamo poco fa esaminata? — Come dici? — Una ginnastica semplice e appropriata e sopra tutto quella delle cose di guerra. — In che modo poi? — Anche da Omero, diss'io, coteste cose uno le potrebbe imparare. Sai infatti che al campo nei pasti degli eroi egli non imbandisce loro mai pesci, pur essendo sulle rive C d'Ellesponto, nè carni bollite, ma solo arrostite; le quali poi per i soldati sarebbero le più facili a provvedersi; perocchè da per tutto, per così dire, è più comodo usar senz'altro del fuoco, che portar attorno dei vasi. — È proprio vero. — E neanche di leccornie ha Omero mai fatto menzione. O non lo sanno questo gli altri atleti pure, che il corpo che vuol star bene ha da astenersi da tutte queste cose? — E giustamente, disse, lo sanno e se ne astengono. D — La cucina siracusana, amico mio, e gli artifizî dei manicaretti siciliani, non si direbbe che tu li lodi, se credi che questo vada bene. — Non direi. — Disapprovi pur dunque il tenersi come amica una ragazza Corinzia (1) per uomini che han da avere il corpo vigoroso? — Assolutamente. — E così sarà da dire dei pasticci dell'Attica che sono reputati così deliziosi? — Di necessità. — Se dunque tutto questo trattamento e questo regime di vita lo paragonassimo alla musica e al canto composto in tutte le armonie e in tutti i ritmi, lo paragoneremmo E giustamente. — E come no? — Ma la complicazione là produceva licenza e qui malattia, e la semplicità quanto alla musica ⟨produce⟩ nelle anime saggezza e quanto alla

(1) Per i costumi di Corinto veggasi quanto ho notato al principio dell'*O.* XIII di Pindaro.

ginnastica nei corpi sanità? — Verissimo, disse. — Ma
405 quando la licenza e le malattie spesseggiano nella città, non è allora che si aprono molti tribunali e molte case di salute e l'arte tribunalizia e la medica vengono in onore, talchè molti anche liberi con molto interesse se ne occupino? — Come non dovrebb'essere così?

14. — E della male e turpe educazione nella città forse che sapresti trovare altro documento maggiore, che l'aver bisogno di cime di medici e di giudici non solo la gente da poco e gli operai, ma quelli altresì che si danno ad
B intendere d'essere cresciuti in un'educazione liberale? O non credi turpe e segno di mancata educazione essere costretti a servirsi del giudizio preso a prestito da altri, sian padroni o sian giudici, per deficenza d'uno proprio (1)? — Di tutte le cose, dissi, è la più brutta. — E non ti pare, dissi io, che anche più brutta di questa sia quest'altra (2), quando cioè uno non solo consumi la maggior parte della vita nei tribunali, accusato o accusatore, ma, per la sua grossolanità, di questo appunto creda potersene tenere come buon maestro ch'egli è di
C ingiustizia e capace di intrecciare tutti i bindoli e d'uscire da tutte le scappatoje scivolando di mano nella lotta, così da sottrarsi alla pena, e tutto ciò per cose di poco o punto valore, non conoscendo quanto è meglio e più bello il dispor la propria vita a non aver affatto bisogno di ricorrere a un giudice che sta sonnecchiando? — No, no, disse: ma questo è anche più brutto. — E l'aver bi-

(1) I codici hanno *καὶ ἀπορίᾳ οἰκείων*, dove il *καί* turba il senso: perciò con l'Ast lo sopprimo.

(2) Ἢ δοκεῖ σοι τούτου αἴσχιον εἶναι τοῦτο. La collocazione delle parole rende per me impossibile ogni interpretazione che non riferisca τούτου al caso che è stato detto e τοῦτο al caso che dirà. Se Glaucone (p. 405 C) risponde οὐκ invece di ναί, che aspetteremo noi, questo devesi intendere a senso, come avviene nel dialogo vivo: «no, non ha luogo questo dubbio».

sogno della medicina, dissi io, non per causa di ferite o in caso di malattie di stagione che ci colpiscano, ma per D
effetto della scioperataggine e del mal vitto che abbiam detto e pieni di flussi e di fiato come fossimo paludi, costringere i bravi discepoli d'Asclepio a porre alle malattie i nomi di ventosità e di catarri, non ti pare brutto? — E veramente, disse lui, son nuovi e strani questi nomi di morbi. — E quali, diss'io, come credo, non v'erano al tempo di Asclepio. E lo argomento da questo che in Troja i figli suoi a quella che ad Euripilo ferito aveva E
dato da bere vino Pramnio cosperso di molta farina e di cacio grattugiato, cose che pajono certo infiammato- 406
rie, non fecero alcun rimprovero, e nemmeno a Patroclo che avea ordinata la pozione (1). — Ed era una pozione, disse, strana davvero per uno in quello stato. — No, se pensi, dissi io, che di questo allevamento delle malattie, che è la odierna medicina, gli Asclepiadi una volta non usavano prima di Erodico (2). Erodico poi, che era maestro di ginnastica, come perdette la salute, mischiando la ginnastica alla medicina, torturò per primo e sopra B
tutti se stesso e in seguito molti altri. — In che modo? chiese. — Facendosi, diss'io, lunga la morte. Come infatti egli seguiva passo per passo una malattia ch'era mortale, mentre non fu capace, credo, di guarirne, lasciata ogni

(1) I medici figli d'Asclepio sono nell'*Iliade* Podalirio e Macaone; ma anche qui c'è un *lapsus* di memoria. Il beveraggio in Omero lo prepara bensì Ecamede, schiava di Nestore, al modo che è detto qui (*Il.*, XI, 639-41), ma chi lo beve non è Euripilo, ma Nestore e Macaone stesso, che era ferito. Euripilo e Patroclo però agiscono nello stesso episodio: Euripilo è realmente ferito e Patroclo lo cura.

(2) Erodico di Selimbria (da non confondere col fratello di Gorgia) fu colpito da tisi (Plut., *de sera num. vind.*, p. 554 C) e se non riuscì a guarire riuscì a campare. Nel suo metodo di cura tenevano un posto principale le lunghe passeggiate, per esempio, pare consigliasse quella da Atene a Megara, che distava niente meno che una ventina di miglia (*Phaedr.*, p. 327 D).

altra occupazione passò tutta la vita a medicarsi, sempre in angustie se si scostava poco o punto dalla dieta solita e con la sua saggezza giunse alla vecchiaja sempre lottando con la morte. — Ebbe veramente, disse, della sua scienza un bel premio. — Quale si conveniva, dissi io,
C a chi non sapeva che, non per ignoranza o per imperizia di questa specie di médicina, Asclepio non la insegnò ai suoi discendenti, ma perchè sapeva che da per tutto dove sono buone leggi a ciascuno è assegnato un ufficio nello Stato, il quale è necessario ch'egli adempia, e che a nessuno è dato agio d'esser ammalato e di farsi medicare per tutta la vita. La qual cosa noi risibilmente la sentiamo bensì quando si tratti di artigiani, ma per i ricchi invece che passan per felici non ce ne accorgiamo. — E come? disse.

D 15. — Un falegname, dissi io, che si ammalasse non chiederebbe altro se non che il medico gli desse una pozione per vomitare il suo male, o purgato per di sotto o per mezzo di tagli e di ustioni liberarsene. Che se qualcuno gli ordinasse un lungo regime, mettendogli la berretta intorno al capo e tutto il resto che va insieme, egli risponderebbe subito che non ha tempo di ammalarsi e che non gli torna conto di vivere così stando sempre attento alla sua malattia e trascurando il solito lavoro.
E E dopo ciò, salutato cotesto medico e ripresa la vita consueta, tornerebbe guarito ai fatti suoi; o se non avesse un corpo atto a resistere, morrebbe, e così la sarebbe finita. — Per un uomo tale, disse lui, pare sia conveniente questo metodo di cura. — Forse, dissi io, perchè
407 questi aveva un lavoro suo, non facendo il quale non gli era utile di vivere? — È chiaro, disse. — E invece il ricco, diciamo noi, non ha alcun tale lavoro davanti a sè, dal quale costretto ad astenersi gli sia impossibile la vita. — Così almeno si dice. — Allora non hai sentito, sog-

giunsi io, quello che dice Focilide (1), che, quando uno abbia già di che vivere, deve esercitar la virtù. — Io credo, disse lui, che deva anche prima. — Non vogliamo, dissi io, litigar di questo con lui, ma rendiamoci conto
noi stessi, se il ricco non abbia il dovere di occuparsi B
di ciò e qualora non se n'occupi non gli valga la pena di vivere, o se l' accarezzar le malattie per l' arte fabbrile, e così per le altre, sia d'impedimento ad attendervi, ma al precetto di Focilide non faccia alcun ostacolo. — Sì, per Giove, ⟨fa ostacolo.⟩ disse lui, sopra ogni cosa questa eccessiva cura del corpo che va oltre la ginnastica. — Infatti (2) non la si concilia nè col governo della casa, nè con le spedizioni militari, nè con le magistrature sedentarie dello Stato; e ciò che più importa essa è nemica
di qualsiasi nostro apprendimento e pensiero e riflessione C
sopra di noi stessi, come quella che sta sempre in sospetto di mali di capo e di vertigini e ne dà la colpa al filosofare, così che, dov'essa è (3), impedisce in tutti i modi alla virtù di esercitarsi e di affermarsi. Essa infatti ci fa credere di essere malati continuamente, nè ci lascia finir mai di angustiarci per il corpo. — È naturale, disse lui. — Non dovremo per ciò dire che Asclepio, sapendo questo, per quelli che da natura o da instituto di vita
son di corpo sano, ma hanno in sè qualche malattia par- D

(1) Phoc., *fr.* 8 H.-C. Cercate il pane e poi la virtù, quando il pane ci sia.

(2) Nella distribuzione delle parti seguo lo Stallbaum, che fa cominciare qui la risposta di Socrate: leva perciò il punto fermo dopo δύσκολος. Mentre con questa distribuzione il ragionamento fila pianissimo, abbiamo la maggior convenienza di non togliere di mano al maestro la direzione dell'argomentazione.

(3) Leggo con Campbell-Jowett e gli antichi editori seguendo il codice Ξ: ὅπῃ αὕτῃ, ἀρετῇ ἀσκεῖσθαι καὶ δοκιμάζεσθαι πάντῃ ἐμπόδιος. L'altra lezione, ὅπῃ ταύτῃ ἀρετὴ ἀσκεῖται καὶ δοκιμάζεται, dà un controsenso, ammettendo, ciò che si nega, che nelle condizioni dette la virtù non solo possa esercitarsi, ma anche venire apprezzata.

ticolare, per questi e per questa disposizione inventò la medicina, e con farmachi e con tagli cacciandone i malanni ordinò però loro la dieta consueta per non far danno alla ragione politica? e che invece per quei corpi che sono dentro guasti interamente non tentò neanche con graduale e lento regime di evacuazioni e di infusioni, procacciare all'uomo una vita lunga e trista, e fargli procreare, come si può credere, altrettali rampolli? ma che
E chi nel suo pieno sviluppo non può vivere, non credette doverlo neanche curare, come ciò non fosse proficuo nè a lui nè alla città? — Asclepio, secondo te, disse, sarebbe stato un buon politico. — È chiaro, diss'io; e poichè era tale, non vedi i figli di lui come anche a Troja si mo-
408 strarono in guerra valorosi, e usaron l'arte medica come dico io? O non ti ricordi che anche a Menelao dalla ferita con cui Pandaro lo colpì

Ne succhiarono il sangue e vi sparsero farmachi miti (1)?

e che cosa dovesse dopo ciò mangiare o bere non glielo imposero più che non avessero fatto con Euripilo, ritenendo sufficente i farmachi soli a risanare gli uomini che prima delle ferite erano sani e regolati nel vivere,
B anche se lì per lì avessero bevuto il ciceone, mentre a un malaticcio da natura e a un intemperante nè per se stesso nè per gli altri credevano mettesse conto di campare, nè convenire vi fosse per questi l'arte medica, e anzi non doversi costoro curare neanche se fossero ricchi più di Mida. — Ben erano fini, disse lui, secondo te i figli di Asclepio.

16. — Ed è naturale, dissi io. Eppure i poeti tragici
C e Pindaro non ci vogliono credere e dicono e che Ascle-

(1) *Il.*, IV, 218, con notevoli varianti: vi si parla infatti del solo Macaone.

pio era figlio di Apollo e che da oro fu indotto a guarire un uomo ricco ch'era già in punto di morte, per il che fu fulminato (1). Ma noi, consentanei a ciò che si è già detto, non crederemo loro insieme l'una e l'altra cosa, ma se era figlio di un Dio diremo che non era ingordo di denaro, e se era ingordo di denaro non era figlio di un Dio. — Questo, disse lui, sta benissimo. Ma a questo proposito come la pensi, caro Socrate? non deve possedere lo Stato buoni medici? E potrebbero esser tali appunto coloro che abbiano avuto per le mani il maggior numero possibile di sani e il maggior numero d'infermi, così D
come giudici alla loro volta coloro che hanno avuto che fare con ogni sorta di caratteri. — Ma davvero, dissi io, ⟨ne deve avere,⟩ buoni però. Sai tu però quali sono quelli ch'io tengo per tali? — Se me lo dirai, disse lui. — Mi ci proverò, dissi io. Tu per altro nello stesso discorso hai domandato insieme cose tra loro non conformi. — E come? disse. — I medici bensì, dissi io, potrebbero diventare bravissimi se cominciando da fanciulli, oltre imparar l'arte, avessero pratica di moltissimi corpi molto E
mal andati, e si pigliassero essi stessi tutte le malattie e non fossero affatto sani di natura. Perocchè non curano, credo, il corpo col corpo — chè in tal caso non la ci starebbe ch'esso fosse o diventasse guasto mai, — ma il corpo con l'anima, per la quale non ci sta che guastandosi mai o essendo guasta possa ella curar bene alcuna cosa. — Giusto, disse. — Invece il giudice, o caro, governa le anime con l'anima; e questa non si ammette fino da giovinetta allevarsi in mezzo ad anime malvage 409
e familiarizzarsi con loro a passar per ogni iniquità commettendole essa stessa, per poter di per sè acutamente argomentare delle iniquità altrui come delle malattie rispetto al corpo; ma è necessario sia stata essa stessa,

(1) PINDARO, *P.* III, 55-58.

da giovane, inesperta e innocente dei mali costumi, se vuole, essendo bella e buona, giudicar sanamente la giustizia. Perciò appunto quelli che sono per bene pajono da giovani anche semplicioni e facili a ingannarsi dai
B malvagi, in quanto non hanno in se stessi gli esemplari dell'esperienza fatta in comune coi malvagi. — Veramente, disse, questo tocca loro spesso. — Per ciò, dissi io, non giovane, ma vecchio deve essere il buon giudice, uno cioè che abbia imparato tardi che cosa sia l'ingiustizia, non uno che la senta dentro all'anima come una cosa sua propria, ma uno che avendola studiata come cosa altrui nelle anime altrui, dopo molto tempo si è accorto quale sia la natura del male per via di dottrina
C e non già di suo proprio esperimento. — Nobilissimo davvero, disse lui, si capisce debba esser questo giudice. — E buono, dissi io, che è ciò che tu domandavi. Poichè buono è colui che ha l'anima buona. Invece quell'altro accorto e sospettoso, quello che ha egli pure commesso molte iniquità e si crede di essere furbo matricolato, quando abbia che fare coi suoi pari sembra maestro, perchè se ne guarda, badando ai paradimmi che ha in sè stesso; ma quando si accosti ai buoni ed agli anziani si
D chiarisce viceversa per uno sciocco diffidando fuori di proposito e disconoscendo il sano costume, perchè appunto di questo non ha l'esemplare. Solo in quanto s'imbatte assai più volte in malvagi che in buoni, pare e a se stesso ed agli altri piuttosto savio che ignorante. — Precisamente, disse, ciò è ben vero.

17. — Non tale dunque, dissi io, è il giudice buono e savio che si ha da cercare, ma quel primo; perocchè la malvagità non potrebbe mai giungere a conoscere nè la virtù nè se stessa; e la virtù invece, quando la natura buona sia educata, prenderà col tempo conoscenza in-
E sieme di sè e della malvagità. Bravo pertanto, pare a me,

torna costui e non il tristo. — Sono, disse, anch'io del medesimo parere. — Dunque anche la medicina, quale abbiamo detto, insieme con quest'arte giudiziaria la fisserai tu per legge nello Stato? ed esse quei cittadini che sian ben naturati dei corpi e delle anime se li coltive- 410
ranno, e quelli che no, se siano tali quanto al corpo, li lasceranno morire, e i malnati d'anima e insanabili li uccideranno senz'altro? — Così, disse, ci risulta essere il meglio e per i pazienti stessi e per lo Stato. — E i giovani è chiaro, dissi io, che si guarderanno di aver a ricorrere all'arte giudiziaria, educati come sono in quella semplice musica che dicevamo ingenerare la saggezza. — Perchè no? — E così sopra queste stesse vestigia chi ha B
questa educazione musicale curando la ginnastica, se egli veglia, riuscirà a far senza della medicina, quando non sia in caso di necessità? — Pare a me. — E gli esercizi stessi e le fatiche egli le sosterrà mirando piuttosto alla parte irascibile della sua natura e quella stuzzicando, che non alla forza corporale, non come fanno gli altri atleti che i cibi e le fatiche le adoprano (1) allo scopo di acquistare vigoria. — Giustissimo, disse. — Dunque, dissi io, o Glaucone, forse anche quelli che fondano l'educazione su musica e ginnastica non la fondano su di C
esse per quello che altri credono, perchè cioè con l'una curino il corpo e l'anima con l'altra. — E perchè allora? disse lui. — È probabile, dissi io, che tutt'e due le abbiano ordinate principalmente per l'anima. — E come? — Non hai tu osservato, risposi, come sono disposti nella mentalità loro quelli che per tutta la vita pratican ginnastica e non toccano mai musica? E così quelli che sono disposti in senso contrario? — Di che intendi par- D

(1) Preferisco μεταχειρίζονται con GALENO e con l'ADAM al μεταχειριεῖται dei codici per l'asindeto un po' duro che con questo si avrebbe.

lare? disse lui. — Della selvatichezza e durezza, e della
mollezza viceversa e dolcezza, dissi io. — L'ho notato,
disse lui, che chi si dà alla pura ginnastica riesce più
selvaggio del bisogno, e chi alla sola musica diventa più
molle che non gli si convenga. — Però, dissi io, la sel-
vatichezza la potrebbe produrre la fierezza dell'anima,
che bene educata muterebbesi in coraggio e mentre a ten-
derla più in là del bisogno diverrebbe durezza ed
E asprezza, si può credere. — Pare, disse, anche a me. —
E che? La dolcezza l'indole filosofica non ha da averla?
E questa disposizione, se è troppo lasciata correre (1),
non diverrebbe forse più molle del bisogno e bene edu-
cata invece mite e misurata? — Così è. — Ma noi affer-
miamo che i custodi devono avere tutt'e due queste na-
ture. — Devono infatti. — Bisogna dunque che sian po-
ste in armonia l'una con l'altra? — E come no? E del-
411 l'uomo bene armonizzato l'anima è savia e valorosa? —
Certamente. — E di quello male armonizzato è vile e
selvatica? — E davvero.

18. — E così quando uno abbandoni la sua anima alla
musica che gliela molca e le infonda per le orecchie
come per un imbuto quelle dolci e molli e flebili armo-
nie che or dicevamo, e passi tutta la vita a gorgheggiare
e a deliziarsi del suo canto, questi sul principio, se aveva
B in sè qualche cosa di feroce come avviene del ferro, lo
tempera e da inutile e duro lo fa utile. Ma qualora insi-
stendovi non ismetta e continui l'incantesimo, lo riduce
in seguito a squagliarsi e a gocciolare fino a che ne abbia

(1) αὐτοῦ. Da Jowett-Campbell è riferito a ἡ φιλόσοφος φύσις, il cui concetto analitico sarebbe riassunto qui in un neutro sintetico. L'Adam lo riferisce per il meno male a τὸ ἥμερον, ma dubita vi sia un guasto nel testo. Io non ho questo dubbio: questo periodo è esattamente simmetrico al periodo precedente: là τὸ ἄγριον diventava σκληρόν τε καὶ χαλεπόν, qui τὸ ἥμερον diventa ἡμερόν τε καὶ κόσμιον, cioè non solo ἥμερον ma anche κόσμιον.

spremuto fuori ogni vigore e non abbia come reciso via i
nervi dall'anima e ne abbia fatto «un molle guer-
riero» (1). — Precisamente, disse lui. — Or quando uno,
diss'io, abbia sortito un'anima di sua natura scoraggita,
verrà di ciò a capo prestamente, e quando animosa, col
renderla debole, muterà il coraggio in furore da infiam- C
marsi subito per piccola ragione e da spegnersi. Irritabili
pertanto e stizzosi invece di coraggiosi costoro son fatti
e scontrosi del tutto. — Si capisce bene. — E che? Se
uno travagli assai con la ginnastica e se ne prenda una
satolla, e musica e filosofia non ne tocchi, non avverrà
forse lì per lì che sendo egli così vigoroso del corpo si
riempia di superbia e d'ardimento e diventi più valoroso
che non fosse? — Certo disse. — E allora (2)? Quando
non faccia niente altro nè abbia commercio alcuno con
la Musa, se anche ci fosse stato nella sua anima qualche D
desiderio di imparare, non avendo ⟨questa sua disposi-
zione⟩ alcun nutrimento nè d'istruzione nè di studi, nè
partecipando affatto di ragionamenti o di altra cultura,
non diverrà essa e debole e sorda e cieca, come quella
che non sa nè svegliarsi nè nutrirsi, nè siano affinati i
sensi suoi? — Così è, disse. — Odiator di ragione per-
tanto io credo costui diventerà e delle Muse, nè la per-
suasione dei ragionamenti egli la adoprerà affatto più,
ma con violenza e con selvatichezza come una bestia E
vorrà spuntarla contro chiunque, e vivrà nell'ignoranza
e nella goffaggine senza misura e senza grazia. — Assolu-
tamente, disse lui, la è così. — Ora come questi son due
tipi, due arti io direi che un qualche Dio ha dato agli
uomini, la musica e la ginnastica, per la parte irascibile
e per la filosofica, e non già per l'anima e per il corpo,

---

(1) Così è chiamato Menelao in *Il.*, XVII, 588.

(2) Mi allontano dal Burnet per seguire l'interpunzione comune τί δέ; ἐπειδὰν κτλ. con l'altro interrogativo al fine di tutto il periodo.

se non fosse in via accessoria, ma per quelle due là,
412 affinchè si accordassero l'una con l'altra, tese o allentate fin dove si conviene. — È infatti, disse, probabile. — Colui dunque che nel più bel modo mesce la ginnastica alla musica e le accosta all'anima in giusta proporzione, costui rettissimamente potremo dire esser musico perfetto e perfettamente accordato, assai più di colui che accorda le corde fra di loro. — Verosimilmente, disse, o Socrate. — Dunque, caro Glaucone, anche nella nostra città ci vorrà sempre un soprintendente di tal
B genere, se il governo si ha a salvare? — Ci vorrà, sì, sopra ogni cosa.

19. — I tipi dunque dell'educazione e dell'allevamento sarebbero questi. Le danze infatti di costoro perchè dovrebbe uno descriverle particolarmente e le caccie con cani o senza cani e gli agoni ginnici ed equestri? Poichè è abbastanza chiaro che anche queste cose devono corrispondere a questi principî e non son più perciò difficili a trovarsi. — Probabilmente, disse lui, non son difficili. — Ebbene, dissi io, dopo di questo, cosa ci potrebb'essere da dover noi sceverare? Non forse quali di costoro dovran comandare e quali obbedire? — Non
C c'è dubbio. — E che più vecchi debban esser quelli che comandano e più giovani quelli che obbediscono, non è manifesto? — È manifesto. — E che dei vecchi i migliori? — Anche questo. — Ma i migliori degli agricoltori non rappresentano essi meglio d'ogni altro il tipo dell'agricoltore? — Certo che sì. — Or poichè i nostri devono essere i migliori custodi, non dovranno essi essere i più tipici tra quanti sono custodi di città? — Certo che sì. — Bisognerà dunque che siano intendenti di ciò e capaci di farlo, e che lo Stato l'abbian poi a cuore? — Così ap-
D punto. — Ma uno avrebbe a cuore sopra tutto ciò ch'egli ama. — Per forza. — E sopra tutto amerà ciò cui creda

torni utile quello che a lui torna utile, e nella cui felicità reputi coincidere la felicità propria come nell'opposto l'opposto. — Così è, disse. — Si sceglieranno dunque tra tutti i custodi uomini tali che al nostro esame meglio ci risultino per tutta la lor vita aver fatto con tutta la lor buona volontà ciò che credettero giovevole allo Stato,
e ciò che no non volerlo mai fare in alcun modo. — Son E
questi infatti, disse, che ci occorrono. — Pare a me perciò che vadan sorvegliati in tutte le età se questo principio lo custodiscon veramente, e se nè per lusinghe nè per violenza non rigettino o dimentichino la persuasione di dover fare ciò che è il meglio per lo Stato. — Di che rigetto, disse, vuoi parlare? — Te lo dirò, risposi io. Una persuasione, pare a me, può uscir della mente o per nostro volere o contro nostra voglia; e volontariamente esce la falsa
da chi ne impara una migliore e involontariamente sem- 413
pre la vera. — Quanto alla volontaria, disse, la capisco: ma sull'involontaria vorrei sentire. — Come? non ritieni anche tu, dissi io, che delle cose buone gli uomini siano privi lor malgrado, e delle cattive di buon grado? O l'essere in inganno intorno al vero non è un male? e il posséderlo non è un bene? O il credere ciò che anche è, non ti pare che sia essere nel vero? — Ma, disse lui, tu parli bene e pare anche a me che contro voglia loro gli uomini si lascian derubare della vera opinione. Dunque sono o derubati o ammaliati o forzati perchè accada loro
ciò? — Neanche ora, disse, capisco. — O che rischio, B
dissi, di parlar tragicamente? Derubati infatti io chiamo coloro cui fu fatto mutare opinione o che se la son dimenticata, poichè agli uni il tempo, agli altri il discorso gliela leva e non si accorgono. Ora capisci? — Ora sì. — E così violentati dico quelli cui un dispiacere o una sofferenza la fa mutare. — E anche questo lo capisco e dici
bene. — Gli ammaliati poi io credo che anche tu diresti C
esser quelli che mutan pensiero o per piacere che li se-

duca o per paura che li sgomenti. — Pare infatti, disse lui, che tutto quello che inganna si possa dire che ammalii.

20. — Come pertanto dicevo testè, si ha da cercare quali
siano i custodi migliori del principio che loro fu inse-
gnato, che cioè sia da far sempre quello che paja loro
per lo Stato essere il meglio. Si devono quindi subito
fino da fanciulli tener d'occhio proponendo loro delle
prove nelle quali uno possa facilmente dimenticar ciò
D e lasciarsi ingannare; e chi se ne rammenta e non si fa
prendere deve essere trascelto, e quello che all'opposto,
scartato. Non ti pare? — Mi pare, sì. — E fatiche ancora
e tormenti e cimenti bisogna loro proporre dove queste
cose stesse si possano notare. — Giusto, disse. — Dun-
que, dissi io, anche per la terza specie, quella della malìa,
si ha da istituir loro delle gare, e si ha da guardare, — co-
me fan coi puledri, che li conducono in mezzo agli strepiti
e ai tumulti per veder se son paurosi, così ancor da gio-
E vani costoro pure si devono portare in mezzo a degli spa-
venti e viceversa di lì gettarli in mezzo a piaceri, met-
tendoli con questo al paragone molto più che l'oro nel
fuoco, — se uno sia difficile a lasciarsi ammaliare e serbi
in ogni caso un nobile contegno, come buon custode
ch'egli è di se stesso e della musica che ha appresa, mo-
strandosi in tutte queste circostanze misurato e intonato,
quale essendo davvero sarebbe utilissimo a sè ed alla
città. E colui che sempre tra i fanciulli e tra i ragazzi e
tra gli uomini messo al paragone n'esca puro, questo si
414 ha da porlo reggitore e guardiano dello Stato, e s'ha a
dargli onori e vivo e morto, sì che ottenga egli i premi
più grandi di sepoltura e di altri monumenti: quello
invece che non è tale è da scartare. Sì fatta press'a poco,
diss'io, o Glaucone, pare a me deva essere la scelta e la
costituzione dei reggitori e dei custodi, nei tratti gene-

rali e non nelle minuzie. — Anche a me, disse lui, pare
press'a poco così. — E non sarebbe dunque veramente B
giustissimo chiamar costoro custodi perfettissimi e dei
nemici esterni e degli amici di dentro, affinchè e gli uni
non vogliano e gli altri non possano fare del male; e i
giovani invece cui davamo fin qui il nome di custodi,
dirli alleati ed ausiliari delle deliberazioni dei gover-
nanti? — A me pare, disse.

21. — Or qual mezzo ci potrebbe essere, dissi io, quan-
do di quelle menzogne necessarie, alle quali or ora accen-
navamo, ne sballassimo una eccellente, ⟨che mezzo, dico, C
ci sarebbe⟩ per far sì che la credano innanzi tutto gli
stessi reggitori, o per lo meno il resto dei cittadini? —
Che menzogna? disse lui. — Nessuna novità, dissi io, ma
una specie di favola Fenicia (1), che per il passato si è
data in molti luoghi, come dicono i poeti e ce lo fan
credere, ma che al tempo nostro non si è mai vista nè so
se si dia, e che a farla credere ci vuole della forza. —
Pare, disse, che ti periti a dirla. — E si vedrà, dissi io,
che bene a ragione mi perito, com'io te l'abbia detta. —
Di' su, disse, e non temere. — Dico dunque, sebbene non
so con che coraggio potrò dirla e che parole troverò. D
Tenterò innanzi tutto di persuadere i reggitori stessi e i
soldati, e poi dopo il resto della città, che quell'alleva-
mento e quell'educazione che noi davamo loro erano come
visioni di sogni, che si credevano di avere e di veder ac-
cedere intorno a sè, ma che effettivamente allora essi
erano sotto la terra plasmati ed allevati dentro di essa
essi stessi e le armi loro (2) e ogni altra suppellettile bella E
e fabbricata, e che, come furono perfettamente allestiti,

(1) Ciò che infatti racconta ricorda da vicino la favola di Cadmo.

(2) Questo mito sarà svolto più ampiamente nel *Politico*.

la terra, come quella ch'era madre loro, li spose, e che ⟨perciò⟩ devono adesso, come per una madre, una nutrice, provvedere al paese dove sono e devono difenderlo se alcuno l'aggredisca, e gli altri cittadini considerarli per fratelli e parimenti nati dalla terra. — Non senza ragione, disse lui, ti peritavi prima a dir queste fandonie.
415 — Con molta ragione anzi, dissi io; ma per altro senti anche il resto della favola. Voi infatti quanti siete nello Stato siete tutti fratelli, diremo loro seguitando il nostro mito, ma il Dio, che vi ha plasmati, a quelli di voi che sono atti a comandare quando nascevano mischiò dell'oro, per il che essi sono in grandissimo prezzo; e negli ausiliari mischiò argento, e ferro e rame negli agricoltori e negli altri artigiani. Pertanto, come siete tutti consanguinei, dovreste generare bensì per lo più dei simili a voi,
B ma c'è il caso che da quello d'oro si generi una prole d'argento e da quello d'argento una d'oro e così per tutto il resto gli uni dagli altri. Ora ai reggitori innanzi tutto e sopra tutto Dio comanda che di nessun'altra cosa abbiano ad esser così buoni custodi e a nessuna badare con tanta alacrità quanto alla prole, e agli elementi che nelle anime loro sian stati comunicati; e se un loro proprio
C rampollo tenga del rame o del ferro, non si lasceran mai vincere dalla compassione, ma dando alla natura il valor dovuto lo cacceranno tra gli artigiani o tra gli agricoltori, e se viceversa di questi ne nasca uno che abbia dell'oro o dell'argento gli faran l'onore di tirarlo su, l'uno tra i custodi, l'altro fra gli ausiliari (1), stante che vi sia

(1) Aristotele (*Pol.*, *II*, 4, 9, p. 1262 b) trova in questi trasferimenti un'occasione di grave disordine, essendo necessario che i trasferitori conoscano quali sono i trasferiti; e poichè chi esce da una classe perde i rapporti di parentela legale coi membri di quella, sarà per essi perduto quel ritegno morale che nei rapporti reciproci essa parentela imponeva. Vuol dire insomma che questa gente si troverebbe in una posizione molto equivoca, che non assicurerebbe della loro moralità.

un oracolo, che la città allora deva perire quando sia
custodita da un custode di ferro o di rame. Questa fa-
vola, dunque, sai trovare tu un mezzo di farla credere?
— Nessuno, disse lui, per questi d'ora, ma però sì di far
che la credano i lor figli e i figli dei figli e gli altri D
uomini futuri. — Ma questo, dissi io, sarebbe bene, per
farli interessarsi molto più e della città e l'un dell'altro.
Credo infatti d'intendere ciò che tu dici.

22. — Ma tutto ciò sarà come la pubblica opinione lo
farà. Noi intanto questi nati dalla terra dopo averli ar-
mati facciamoli avanzare sotto la guida dei lor capi. E ven-
gano a vedere in qual luogo dello Stato sia meglio di
accamparsi, donde possan tener più facilmente in freno
quei di dentro, se alcuno non volesse obbedire alle leggi, E
e respingere quei di fuori, se qualche nemico come fa
il lupo assalisse la greggia. Accampatisi poi e fatti i sa-
crifici a chi si deve, preparino gli alloggi. O non ti pare?
— Va bene, disse. — E non dovranno questi alloggi es-
sere tali da tenerli bene al coperto d'inverno ed essere
sufficenti d'estate? — E come no? Poichè, disse, mi pare
che tu intenda parlar di abitazioni. — Sì, diss'io, ma
soldatesche e non da signori. — E come, disse, credi tu 416
che queste da quelle sian diverse? — Mi proverò, dissi,
di spiegarlo. Ciò che di più terribile infatti e di più
brutto può toccare ai pastori è di allevare per difesa del
gregge cani tali che o per ferocia o per fame o per
qualche altra mala abitudine proprio essi siano i primi
a far male alle pecore e invece di cani sian come lupi.
— Terribile, disse, e come no? — S'ha dunque da prov-
vedere in tutti i modi che i nostri ausiliari non faccian B
nulla di simile contro i cittadini per ciò che siano più
forti di loro, e invece di alleati ben disposti non si ag-
guaglino piuttosto a padroni crudeli. — S'ha da provve-
dere. — E non li avrem preparati con la maggiore delle

precauzioni, se li avremmo educati veramente come va? — Ma li abbiamo, sì, educati. — E allora io dissi: Questo, caro Glaucone, non può del tutto asseverarsi; può invece quello che dicevamo poco fa, che cioè essi devono
C ricevere la retta educazione, qualunque essa sia, se han da avere quello che più importa per essere uniti tra di loro e verso quelli che son da loro custoditi. — E sta bene, disse lui. — Ma oltre di questa educazione uno che abbia giudizio potrebbe dire che anche le loro abitazioni e tutte le altre cose loro dovranno essere poste in tale assetto che non permetta ai custodi stessi di cessar mai dall'esser ottimi e mai non li inciti a soverchiar gli
D altri cittadini. — E direbbe proprio vero. — Guarda dunque, dissi io, se per esser tali non debbano avere vitto e alloggio press'a poco a questo modo; ⟨cioè⟩ innanzi tutto che nessuno possieda in proprio nessuna sostanza (1), purchè non ci sia necessità assoluta; poi che nessuno abbia nè abitazione nè dispensa dove non possa entrare chiunque voglia; e che il vitto necessario, quanto fa bisogno per atleti di guerra saggi e valorosi, giusta il
E costituto, lo ricevano dagli altri cittadini come mercede per la guardia e sia in tal quantità che non ne avanzi in fine d'anno e non ne manchi; ed abbiano mense comuni e vivano in comune come accampati. Oro ed argento poi s'ha a dir loro che ne hanno e divino da parte degli Dei nell'anima sempre, e che non hanno ulteriore bisogno dell'umano, nè è senza empietà al possesso di quello mescolare il possesso dell'oro mortale e così contaminarlo;
417 poichè molte cose empie sono sempre avvenute per cotesto denaro del volgo, mentre il loro invece è inconta-

(1) Aristotele (*Pol.*, 5, 9, p. 1263b) oppone che la comunione dei beni toglie l'esercizio della liberalità, come la comunione delle donne quello della pudicizia (σωφροσύνη).

minato; che anzi ad essi soli (1) di quanti sono nello Stato non è lecito di toccare o di maneggiare argento od oro, nè di abitare con questi sotto il tetto medesimo, nè di porseli in dosso e neanche di bere da coppe d'oro o d'argento. E così si potrebbero salvare e salvare la città; quando invece possedessero essi fondi propri e case e denaro, sarebbero amministratori ed agricoltori invece di custodi, e invece che alleati diverrebbero padroni e nemici degli B altri cittadini, e odiando ed essendo odiati, insidiando ed essendo insidiati passerebbero tutta la vita temendo molto più e peggio quelli di dentro che i nemici di fuori, e correndo già verso la rovina essi e lo Stato. — Per tutto questo dunque, conchiusi io, diciamo che i custodi devono essere posti in questo assetto e per le abitazioni e per il resto, e ciò porremo nella legge: o non ti pare? — Precisamente, disse Glaucone.

(1) Di qui e dal principio del libro seguente risulta chiaro che la comunione dei beni e delle donne è solo per i custodi. Erra dunque ARISTOTELE quando dice (*Pol.*, II, 5, 18 sg. p. 1264ª) non esser detto nella *Repubblica*, se la comunione debba essere estesa anche alle altre classi. Ha invece ragione quando soggiunge che restando le altre classi come sono ora e costituendo esse il grosso dello Stato resteranno ancora per esse le deplorate cagioni di litigio, tanto più che l'educazione di cui la *Repubblica* parla è solo per i custodi.

## LIBRO IV.

1. — E Adimanto interloquendo: — E come ti difenderai, disse, o Socrate, se qualcuno dicesse che tu questi uomini non li fai davvero felici, e ciò per fatto loro, quando, essendo lo Stato veramente cosa loro, essi non ne traggono affatto vantaggio, come invece altri che posseggono campi, e fabbricano case grandi e belle e provvedono ad esse ammobigliamento decoroso, ed offrono del proprio sacrifici agli Dei e accolgono ospiti, e anche, come tu dicevi poco fa, possedono oro ed argento e quanto si ritiene che occorra per essere felice? E per verità, potrebbe dire, non si vede che siano se non degli ausiliari stipendiati che stian lì a non far altro che a far guardia. — Sì, dissi io, e questo anzi soltanto per le spese senza ricevere oltre delle spese soldo alcuno, come gli altri, così che se volessero viaggiare per proprio conto, non possan farlo, nè dare alle amiche, nè spendere altrimenti a lor talento, come spendono coloro che passan per felici. Queste e tante altre cose di simil genere tu tralasci nell'accusa. — Ma, disse lui, siano capi d'accusa anche questi. — E che opporremo per difesa? tu domandi. — Precisamente. — Seguitando, dissi io, sempre la strada medesima, troveremo, credo, ciò che si ha da dire. Diremo dunque, che non ci sarebbe affatto da stu-

pire se anche a questo modo costoro avessero ad esser felicissimi; che però non abbiamo fondato la città badando a questo, che una certa classe di persone fosse più felice delle altre, ma che fosse felice quanto e più possibile lo Stato intero. Credemmo infatti che solo in tal città si potesse trovare la giustizia, come l'ingiustizia vi-
C ceversa in quella più male ordinata, e trovatele si potesse giudicare quello che da un pezzo cercavamo (1). Adesso pertanto noi plasmiamo, e ce lo crediamo, quella felice, non scegliendo a parte in essa alcuni pochi da render tali, ma ⟨volendola felice⟩ tutta intera; e di qui a un poco esamineremo quella opposta. Come dunque se mentre colorissimo una statua (2) ci venisse innanzi uno a biasimarci perchè alle parti più belle della figura non applicassimo altresì i più bei colori (gli occhi infatti, che son la cosa più bella, non fossero tinti in porpora
D ma in nero), crederemmo di difenderci quanto basta dicendogli: o brav'uomo, non voler credere che si debbano dipingere occhi così belli da non parere più neanche occhi, nè parimenti le altre parti, ma considera invece se dando a ciascuna ciò che le conviene, non facciamo bello il tutto. E così anche ora non volerci costringere ad assegnare ai custodi una tal felicità che li renda piuttosto qualunque altra cosa che custodi. Perocchè sapremmo an-
E che noi ai lavoratori della terra porre indosso degli abiti a strascico e dei monili d'oro e poi invitarli a lavorare il suolo a loro agio, e i vasai farli sdrajare in fila accanto al fuoco bevendo e banchettando e porre loro accanto la ruota in quanto avesser voglia di girarla, e così anche tutti gli altri farli felici a questo modo, acciò la città

(1) Cfr. II, p. 369 A, ove dice che trovata la giustizia in grande nello Stato si potrebbe poi più facilmente riconoscere in piccolo negli individui.

(2) È ormai assodato che i Greci colorivano le statue, ed era un'arte fine anche questa. Un Nicia, più tardi, diventò celebre per i linimenti che applicava alle statue di Prassitele.

tutta potesse esser beata. Ma non volerci dare di questi
consigli; perchè se noi li seguissimo, nè l'agricoltore sa-
rebbe più agricoltore, nè il vasajo vasajo, nè alcun altro 421
ci sarebbe più che serbasse alcuno di quei tipi di cui
la città è costituita. Per tutti gli altri però il conto è
minore (1); poichè dei ciabattini che valgano poco e
sien guasti e si dian l'aria d'essere ciò che non sono, per
la città non sono un gran guajo. Ma se i custodi delle
leggi e dello Stato pajano tali e non siano, tu vedi che
essi distruggono dalle fondamenta la città tutta, mentre
viceversa dipende solamente da loro che il governo sia
buono e la vita sia felice. Se pertanto noi vogliamo crear
dei veri custodi i quali non sian di danno alcuno alla
città, e invece colui che dice a quel modo fa dei conta- B
dini anzi dei banchettatori spensierati come in una fe-
sta e non in un governo, è segno che costui intende altro,
ma non uno Stato. Si ha da veder dunque se dobbiam co-
stituire i nostri custodi badando a questo, che abbian
essi la maggior felicità, o se ciò sia da considerarsi in
rapporto a tutta quanta la città come cioè essa possa
raggiungerla, e cotesti ausiliari e custodi si deva costrin- C
gerli a fare il loro ufficio ed indurveli acciò tornino
quanto mai è possibile ottimi operai delle opere loro, e
gli altri tutti similmente, e così cresciuto tutto insieme
lo Stato e bene governato, lasciare ad ogni classe la
parte di felicità che la natura le concede (2).

---

(1) Aristotele (*Pol.*, II, 5, 18, p. 1264a) rimproverava a Platone questa trascuranza perchè sono appunto questi altri quelli che costituiscono il grosso (τὸ πλῆθος) della città; e importava appunto vedere come questi dovrebbero essere disposti, acciò potesse mantenersi la comunione dei custodi.

(2) Platone bada alla felicità sociale dello Stato; Aristotele (*ibid.*, 27, p. 1264b) a quella degli individui, e gli rimprovera che nella sua *Repubblica* questa manchi. È impossibile, dice poi, che anche la città intera sia felice, quando non siano felici le sue parti, o almeno la maggior parte di esse, e se non sono felici i custodi, chi dovrà esserlo?

2. — Ma, disse lui, mi pare che tu dica bene. — Dunque, continuai io, forse anche un'altra cosa sorella di questa ti parrà detta a proposito? — Quale poi? — Gli altri artefici esamina se sia questo che li guasta, così
D che diventano cattivi. — Questo che cosa? — La ricchezza, diss'io, e la povertà. — Ma in che modo? — In questo qui: quando si fosse arricchito il pentolajo ti pare che vorrà più occuparsi dell'arte? — No certo, disse. — E non diventerà egli sempre più indolente e trascurato? — E pur troppo. — Dunque diventa un peggiore pentolajo. — E pur troppo anche questo, disse lui. — E anche chi per la sua povertà non può provvedersi gli strumenti,
E o manca di qualche altra cosa che gli occorra per l'arte, farà lavori peggiori; e dei suoi figli o se abbia altri discepoli, ne farà degli artefici da meno. — E come no? — Per tutt'e due queste cose pertanto, per la povertà e per la ricchezza, i prodotti dell'arte diventano peggiori e peggiori anche gli artefici. — È evidente. — Anche altre cose dunque, come pare, abbiamo trovato per i custodi alle quali devano star bene attenti che a loro insaputa non l'insinuino in città. — E quali sono? — La ricchezza, dissi io,
422 e la povertà, come quelle che producono l'una il fasto e ozio e amor di cose nuove, e l'altra oltre l'amor di cose nuove anche volgarità e male opere. — Per l'appunto, disse lui. Ma però, caro Socrate, considera anche questo: come potrebbe la città nostra essere in grado di fare la guerra quando non possieda denari, e sopra tutto se sia costretta a combattere contro un altro Stato grande e ricco? — È chiaro, dissi io, che contro uno è più difficile,
B ma contro due di tali è più facile. — Come hai detto? disse lui. — Innanzi tutto, dissi io, se s'abbia da combattere, non saran gli atleti stessi della guerra che combatteranno contro gli uomini ricchi? — Sì, questo sì, disse lui. — E che? dissi io, o Adimanto: un pugile solo esercitato il meglio che è possibile a quest'uopo non ti pare che po-

trebbe facilmente aver ragione di due non pugili, ma
ricchi e grassi? — Forse no, disse, di tutt'e due in una
volta. — Neanche, dissi, se gli fosse lecito fingendo di
fuggire e poi rivoltandosi abbattere chi per primo gli si
avventa, e questo egli sappia fare molte volte sotto il C
sole e il caldo soffocante? Forse che questo tale non ne
potrebbe vincere anche parecchi? — Certo, disse, e non
sarebbe neanche meraviglia. — Ma tu non vorrai credere
che i ricchi abbiano più scienza e pratica del pugilato
che della guerra? — Io no, disse. — Si può inferir dun-
que che i nostri atleti combatteranno facilmente contro
due o tre volte tanti di costoro. — Te lo ammetterò, disse
lui; perocchè mi pare tu dica bene. — E che? Se man- D
dassero dunque ambasciatore all'uno dei due Stati e di-
cessero quello che è anche il vero, cioè « a noi non serve
nè oro nè argento, nè ci è lecito usarne, e a voi sì: com-
battendo dunque al fianco nostro avrete voi anche la
roba degli altri »; — credi tu che vi possa essere chi
udendo ciò preferisca combattere contro cani aspri e
magri anzichè insieme coi cani contro pecore grasse e
delicate? — Non mi pare. Ma se però, disse, si radunas-
sero tutte le ricchezze degli altri in uno Stato solo, bada
che non sia un pericolo per lo Stato non ricco. — Sei E
molto semplice, dissi io, se credi che meriti di chiamarsi
Stato alcun altro all'infuori di questo che stavamo fon-
dando. — Ma perchè? disse lui. — Una parola più
comprensiva, diss'io, si ha da adoperare per gli altri:
perchè ciascun altro Stato sono anzi moltissimi Stati e
non uno Stato solo, come al giuoco (1). Due infatti sono

(1) Si è in dubbio tra due modi d'intendere τὸ τῶν παιζόντων, cioè: 1) come avviene al giuoco delle πόλεις, una specie di tavoliere, nel quale i pezzi o dei complessi di pezzi si sarebbero chiamati πόλεις = città; 2) *come si dice per ischerzo*; e il detto sarebbe οὐ πόλις ἀλλὰ πόλεις (o πολεῖς accus. plur. epico di πολύς). Questa seconda interpretazione per altro è meno probabile, perchè non si vede affatto quale possa essere l'applicazione di un tal proverbio.

per lo meno in ogni caso nemici l'uno all'altro, quello
423 dei poveri e quello dei ricchi; e in ciascuno di questi sono poi altri molti, i quali se tu li tratti come fossero uno solo ti sbagli di grosso, e se come molti, ove tu dia agli uni quello ch'è degli altri, sia ricchezza sia potenza, sia loro stessi, troverai sempre molti alleati e pochi nemici. E fintanto che la tua città sia governata saviamente, come or ora fu disposto, sarà la più grande, non dico nella fama, ma la più grande veramente se anche conti solo mille difensori. Perocchè una città così grande
B non la troverai facilmente nè tra i Greci nè tra i barbari; molte bensì che pajano tali ed anche a molti doppi di questa. O la pensi altrimenti? — No, per Giove, disse lui.

3. — Dunque, dissi io, questo potrebbe essere anche il limite migliore per i nostri reggitori quanto alla grandezza da darsi allo Stato e al territorio che in proporzione s'ha da comprendervi lasciando stare il di più. — Che limite? disse. — Io crederei questo qui, dissi io: fin dove crescendo abbia a restar uno, fin lì cresca, ed
C oltre no. — Sta bene, disse. — Ai custodi dunque daremo anche quest'altra prescrizione, di curare in ogni modo che la città non sia nè piccola nè tale che paja troppo grande, ma una e sufficente. — E sarà, disse lui, una bagatella. — E un'altra pure ne daremo loro, dissi io, che sarà anche più bagatella, della quale si è fatta già menzione anche prima, quando si è detto che se mai da un dei custodi nasca un rampollo da poco lo si releghi nelle
D altre classi, e se dagli altri uno eccellente ⟨lo si ponga⟩ tra i custodi. E questo voleva dire che anche gli altri cittadini bisogna, là dove ciascuno sia portato da natura, ivi condurli, ogni singolo per ciascun opera singola, acciò occupandosi ciascuno di quella cosa che è sua, egli stesso riesca non molti ma uno, e così diventi una tutta insieme la città e non già molte. — È infatti, disse, que-

sta una piccolezza anche peggio di quella! — Non sono
no, diss'io, caro Adimanto, come qualcuno crederebbe,
degli uffici gravi questi che noi loro imponiamo, ma tutti E
da nulla, quando essi mantengano, come si suol dire, una
cosa sola e grande, o meglio che grande sufficente. —
Qual'è questa? disse. — Il regime di vita, dissi io, e l'edu-
cazione. Perocchè qualora per la buona educazione di-
ventino uomini ragionevoli, tutto ciò lo sapran vedere
facilmente, e altro pure che noi ora tralasciamo, come il
possesso delle donne e le nozze e la procreazione, che cioè
queste cose tutte conviene, secondo il proverbio, farle tra 424
gli uomini assolutamente comuni (1). — E così andrebbe
infatti benissimo, disse. — E uno Stato, dissi io, se una
volta cominci ad andar bene, procede sempre meglio
come una ruota. Perocchè il regime e l'educazione buona,
se la sia mantenuta, ingenera buone disposizioni natu-
rali, e alla lor volta le buone disposizioni tenendosi strette
a una tale educazione si fanno anche migliori di quelle
di prima, tra le altre anche rispetto al procreare, come B
avviene pure negli altri animali. — È probabile, disse.
— Per dire dunque in breve, su questo principio devono
insistere i curatori della città affinchè non lo si guasti
senza che se ne accorgano, ma lo tengan saldo in tutte
le occasioni, che cioè non si faccian novità nella ginna-
stica e nella musica oltre l'ordine stabilito, ma che quanto
è più possibile lo si mantenga; ed abbiano paura, quando
uno dica che gli uomini fanno maggiore attenzione a quel
canto,

Il quale a chi lo canta più nuovo pel capo s'aggiri (2);

---

(1) Il proverbio era κοινὰ τὰ τῶν φίλων = «le cose degli amici sono comuni», e gli si attribuisce origine pitagorica.

(2) *Od.*, I, 351-52. Platone ha due varianti: la prima (ἐπιφρονέουσ', invece di ἐπικλείουσ') più che una variante è da ritenere una sostituzione fatta dal filosofo che voleva, più che rendere, adattare il v. 351 al suo ragionamento; la seconda (ἀειδόντεσσι per ἀκουόντεσσι) non pare certo preferibile.

che non si creda, come suole, che il poeta non parli di
C nuove canzoni, ma di nuova forma del canto, e che questa egli lodi; chè una cosa tale non si deve nè lodare nè ammettere. Dall'introdurre infatti un tipo nuovo di musica bisogna ben guardarsi, poichè si pone a rischio tutto: in nessun caso infatti si toccano i modi della musica, che non si scuotano le leggi fondamentali dello Stato, come dice Damone (1), ed io ne sono persuaso. — Tra i persuasi allora, disse Adimanto, poni anche me.

D 4. — Or dunque la ròcca, continuai io, per i custodi, si capisce, si ha da edificar qui sulla musica. — Infatti, disse lui, è qui che la infrazione della legge facilmente si insinua senza farsi scorgere. — Sì, diss'io, come fosse per ischerzo e come non facesse nessun male. — Non ne fa infatti, disse lui, altro se non che a poco a poco piantandocisi in casa, quietamente s'introduce nell'uso e nel costume, e da questi passa nei commerci reciproci fatta già più grande, e da questi commerci sale alle leggi e alla
E costituzione dello Stato con molta sfacciataggine, caro Socrate, fino a che termina a rovesciar ogni cosa e nella vita privata e nella pubblica. — Ebbene, dissi io, la è proprio così? — A me pare, disse lui. — Dunque, come dicevamo da principio, i giuochi cui dovranno attenersi i nostri fanciulli saranno intanto più strettamente conformi alla legge, in quanto che se vadan fuori della legge
425 e con essi i ragazzi, è impossibile che crescano di qui uomini serî che restino dentro della legge. — E come no? disse. — Ma quando i fanciulli abbiano cominciato bene coi giuochi e dalla musica apprendano poi il senso del buon ordine, tutt'al contrario di ciò che avviene per quelli altri, questo li accompagnerà in ogni cosa e li rafforzerà tornando a porre in piedi ciò che dello Stato

(1) Cfr. III, p. 400 B.

fosse prima caduto. — È proprio vero, disse lui. — E costoro allora trovan, dissi io, anche quelle altre piccole norme che quei di prima aveano trascurato. — Quali sarebbero? — Per esempio quel silenzio che ai giovani sta bene davanti ai più vecchi e il ceder loro il posto e B
l'alzarsi in piedi, e la cura dei genitori, come pure il taglio dei capelli, e le vesti, e le scarpe e tutto il portamento del corpo e le altre cose simili. O non credi? — Credo, sì. — Stabilirle però per legge io credo sciocco, nè ciò si fa, nè fissate in parole e in scrittura potrebbero durare. — È impossibile. — È da credersi infatti, dissi io, o Adimanto, che a seconda uno cominci dalla C
sua fanciullezza, tale sia per essere anche il seguito. O non è vero che il simile chiama sempre il suo simile? — E come no? — E da ultimo, io credo, potremo dire che ciò finirà a una grande e piena soluzione, sia in bene, sia nel suo contrario. — E come no? disse lui. — Ed io per questo, confermai, non vorrei neanche provarmi a regolar per legge queste cose. — Naturale. — Ma, in nome di Dio, e cotesti affari di piazza, come i contratti che fan l'un con l'altro sul mercato, e, se vuoi, i patti di lavoro, e le ingiurie e le violenze e l'iscrizione D
delle cause e la costituzione dei giurati, e se vi siano esazioni di gabelle, o imposizioni obbligatorie o sui mercati o sui porti, o in generale ordinamenti mercantili o urbani o portuali o quanti altri simili, sopra qualche cosa di tutto ciò avremo noi il coraggio di far leggi? — Ma non val la pena, disse lui, d'imporre prescrizioni ai galantuomini: la maggior parte infatti delle regole che si dovrebbero imporre le troveran facilmente da sè stessi. — Sì, o caro, dissi io, se Dio però conceda loro di salvar E
quelle leggi di che prima si è parlato. — E se no, disse lui, essi passeranno la vita a fare e disfare tali norme immaginando sempre di trovare di meglio. — Vuoi dire, dissi io, che vivranno come quelli che sono ammalati e

non perciò si risolvono mai per la loro intemperanza a lasciare il cattivo regime. — Precisamente. — E una
426 bella vita menano costoro per davvero! Con tutte le loro medicine non conchiudono nulla, se non sia di far più complicate e più gravi le loro malattie, ancorchè sperino sempre di trovar qualcheduno che loro ordini quel farmaco per effetto del quale contan di guarire. — Precisamente, disse, è ciò che succede a simili ammalati. — E che? dissi io: questa non è anche graziosa, che più odioso di tutti sia per loro colui che dice il vero, che cioè se prima uno non cessi di ubbriacarsi e di inghebbiarsi e di puttaneggiare e di oziare, non gli gioveranno
B punto nè medicine nè cauteri nè tagli, nè incantazioni, nè empiastri nè altro di simil genere? — Graziosa no veramente, disse lui; che in trattar male colui che dice bene, io non ci vedo alcuna grazia. — Tu non loderesti, conchiusi io, si direbbe, tali uomini. — No, proprio, per Giove.

5. — E neanche se fosse la città tutta intera a far questo, come dicevamo ora, non la loderesti. O non ti pare che facciano lo stesso di costoro quelle città dai cattivi reggimenti dove si vieta ai cittadini, sotto pena
C di morte per chi lo facesse, di non modificare la costituzione complessiva dello Stato; e dove colui che più a lor piacere serva loro in cotesto mal governo e se li concilii col mostrarsi servizievole, e precorra i loro desideri e sia destro a soddisfarli, costui abbia ad essere il buono e il bravo nelle cose di massimo momento e sia tenuto ivi in onore? — Lo stesso, disse, mi pare ch'esse
D facciano, ed io non le lodo in modo alcuno. — E i volenterosi e i desiderosi di servire sì fatte città non li ammiri tu per il loro coraggio e la lor disinvoltura? — Io sì, disse lui; ma non però quelli che si lasciano illudere da loro, e credono in verità di essere uomini di Stato

perchè sono lodati dalla folla. — Come dici? Non credi questi uomini di poterli compatire? O ti par possibile per uno che non s'intenda di misure che se altri molti di cotestoro gli dicano ch'egli è alto quattro cubiti, non abbia a crederlo egli stesso di se stesso? — Questo no, E
disse lui. — Non trattarli dunque male; perocchè sono anzi di tutti i più graziosi cotestoro che fanno sempre leggi come ora dicevamo e sempre le correggono (1) e credono di poter venirne a capo, sia sulle frodi nei contratti, sia su quanto dicevo poco fa, non sapendo che realmente è come tagliar la testa all'idra. — E infatti, disse, non fanno proprio altro. — Perciò, dissi io, di 427
roba simile in fatto di leggi e di costituzione io credevo che il vero legislatore non avesse da occuparsi nè nella città mal governata nè in quella bene, nell'una perchè inutili e nient' altro, nell' altra perchè parte saprebbe trovarle chi che sia, e parte vengon di per sè dalle istituzioni di cui prima.

— E adesso, disse lui, che ci resterebbe ancora per- B
⟨chè⟩ la legislazione ⟨sia compiuta⟩? — Ed io risposi: Per noi nulla, per Apollo invece, il Dio di Delfi, restan gli ordinamenti più grandi e più belli e i primi di tutti. — Quali? disse lui. — Le fondazioni dei templi e i sacrifici e gli altri culti degli Dei, dei genî e degli eroi, come pure le tombe dei morti, e gli uffici tutti che si devono compier verso loro per averli benevoli. Queste cose infatti noi non le sappiamo; e fondando uno Stato non ci fideremo di alcun altro, se avremo giudizio, nè C
ci serviremo di interprete che non sia quello patrio. E questo Dio infatti veramente rispetto a tali cose è per tutti gli uomini interprete patrio, il quale sedendo nel

(1) Pongasi virgola dopo ἀεί e levisi prima. Così anche lo STALLBAUM.

mezzo della terra sopra l'umbilico ⟨di essa⟩ le interpreta. — E dici bene, disse, e si ha a fare così.

D 6. — Così dunque, dissi io, o figlio di Aristone, la tua città si potrebbe dire bell'e fondata: ora ciò che vien dopo cercalo in essa tu stesso procacciandoti donde che sia un lume sufficente, e chiama in ajuto tuo fratello e Polemarco e gli altri, se mai ci sia dato di vedere dove possa esser la giustizia e dove l'ingiustizia e in che cosa differiscano l'una dall'altra, e quale delle due deva possedere chi vuol essere felice, sia che si celi egli, sia che non si celi a tutti gli Dei e a tutti gli uomini. — Non
E te la cavi, disse Glaucone. Hai promesso infatti tu stesso di cercare, come che non ti credessi lecito in coscienza di non venire in soccorso alla giustizia in tutti i modi possibili. — È vero, dissi io, ciò che mi rammenti, e s'ha a far così: ma bisogna che anche voi cooperiate. — Lo faremo. — Spero allora, dissi io, di venirne a capo in questo modo: credo che la nostra città, se è stata ben costituita, abbia ad esser buona interamente. — È necessario, disse lui. — È manifesto dunque ch'essa è prudente e valorosa e temperante e giusta. — È manifesto. — Quando pertanto di queste qualità ne trovassimo in essa alcune, ciò che rimane sarà quella che non
428 si è trovata? — E come no? — Come pertanto se di quattro altre cose in una cosa qualsiasi ne cercassimo una, qualora si venisse a conoscere prima quella, ne avremmo a sufficenza, ma se invece prima riconoscessimo le tre, con ciò stesso avremmo conosciuto anche quella che si cerca; è infatti chiaro che non c'era più altro se non la rimanente. — Dici bene. — Dunque per queste cose pure, poichè sono quattro, s'ha a fare la ricerca al modo stesso? — Questo è chiaro.

Ora innanzi tutto qui a me pare manifesta la pru-
B denza, e ci vedo anche alcun che di singolare. — Che

cosa? disse lui. — Prudente in realtà pare a me sia lo Stato che abbiamo descritto; ha infatti buoni consigli. O forse no? — Sì. — E questo stesso, il buon consiglio, è chiaro che è un sapere: non l'ignorare infatti, ma il sapere, fa prendere i buoni consigli. — È evidente. — E molte e diverse sono nello Stato le specie di sapere. — E come no? — Or forse per il sapere dei fabbri s'ha da dir prudente e ben consigliata la città? — No affatto C
per questo, ma fabbrile. — E neanche se per la conoscenza delle suppellettili di legno provvede per ciò che siano buone, è da dirsi prudente. — No davvero. — E per quella di quelle di rame o per alcun altra di sì fatte? — Per nessuna, disse. — Neanche se conosce la produzione dei frutti dalla terra; ma la si dirà agricola? — Pare anche a me. — E che? dissi io. C'è nella città che fu da noi or ora fondata presso alcuni dei suoi cittadini una scienza la quale provveda non ad una cosa D
sola tra quanti sono nello Stato, ma ad esso Stato tutto intero, in che modo esso con se stesso e con gli altri Stati possa meglio comportarsi? — C'è sicuro. — E quale è? dissi io; e in chi si trova? — La scienza dell'invigilare, disse lui, e la si trova in quei soprintendenti che abbiamo chiamati or ora custodi perfetti. — E per questa scienza dunque che nome daresti alla città? — Di ben consigliata, disse, e prudente veramente. — Or di quali, dissi io, nella città nostra credi tu sia per esser maggior numero, di fabbri ferrai o di questi custodi per davvero? E
— Molto più, diss'egli, di fabbri. — Dunque così, dissi, anche in confronto degli altri, quanti prendono il nome dalle arti diverse che esercitano, questi custodi non potrebbero esser che pochissimi? — Proprio arcipochissimi. — Per una piccolissima classe dunque e parte di se stessa e per la scienza che è in questa che presiede e comanda, sarebbe dunque tutta intera prudente la città che sia stata fondata secondo le leggi di natura; e in

minimo numero per legge di natura anche nasce que-
429 sta specie cui è proprio di avere in sorte questa scienza, la quale sola tra tutte le altre scienze merita il nome di prudenza. — Tu dici verissimo, disse. — Quest'una pertanto delle quattro, non so in che modo, l'abbiamo trovata, ed essa stessa e in che luogo dello Stato abbia la sede. — A me infatti pare, disse lui, sia stata trovata da accontentarcene.

7. — Ma la fortezza, che cosa sia e in che parte risieda dello Stato, per il che anche lo Stato sia da chiamarsi con tal nome, non è molto difficile vedere. — In
B che modo? — Chi, dissi io, chiama vile o valorosa una città, a che altro bada se non a quella sua parte che milita per essa e fa la guerra? — Nessuno, disse, bada ad altro. — Infatti, io credo, dissi, gli altri che ivi sono, siano essi vili o valorosi, non sarebbero in grado di farla essere così o così. — Non sarebbero. — Anche valoroso dunque è lo Stato per una certa parte di se stesso, in
C quanto ha in questa parte tal potenza da conservare in ogni caso l'opinione che le cose da temersi siano quelle e di quel genere, quali e di qual genere il legislatore insegnò loro in educarli. O non chiami questo la fortezza? — Non ho ben capito, disse, ciò che hai detto, ma dillo un'altra volta. — La fortezza, dissi io, dico che è una specie di conservazione. — Che conservazione? — Quella dell'opinione che è stata prodotta in noi dalla legge per mezzo dell'educazione intorno alle cose da temersi, che siano esse e quali siano. E la ho detta conservazione di essa in ogni caso, perchè la deve mante-
D nere e chi è nei dolori e chi è nei piaceri e nei desideri e negli sgomenti, e non ha da gettarla. — E a che cosa mi paja sia consimile, te lo spiego, se vuoi, con un paragone. — Sì che lo voglio. — Sai pertanto, dissi io, che i tintori, quando vogliono tingere le lane da esser

porpora vera, innanzi tutto scelgono di tanti colori quelle
di una specie sola, il bianco, poi le preparano con non
piccolo lavoro trattandole sì che possano ricevere meglio
la tinta, e così le immollano. E quello che sia stato
tinto a questo modo diventa saldo di colore, e nessuna E
lavatura nè senza ranno nè con ranno vale a farlo smon-
tare; quello invece che no, sai cosa diventa, sia che si
applichi la tinta ad altri colori, sia che anche al bianco,
ma senza prepararlo. — So che si smonta e fa da ridere.
— Una cosa simile, diss'io, fa conto dunque che faces-
simo anche noi per quanto si poteva, quando trasceglie-
vamo i soldati e li educavamo nella musica e nella gin- 430
nastica; nè credere che altro volessimo ottenere se non
questo, che persuasi da noi s'imbevessero perfettamente
delle leggi come di una tinta, acciò la lor persuasione
diventasse inalterabile sia sulle cose che sono da temere
sia sull'altre, appunto per avere avuto e una natura e
una educazione appropriata, così che il color loro non
lo possan lavar via questi ranni pur così potenti a to-
gliere macchie, quali sono il piacere, più atto di qual-
siasi potassa a far ciò e di qualsiasi liscivia, e la tristezza B
e la paura e il desiderio (1). Ora questa capacità e que-
sto tener salda in ogni caso la convinzione retta e legit-
tima su ciò che è da temere e ciò che no, io la chiamo
fortezza e per tale la tengo, se però tu non abbia che
ridire. — Ma nulla, disse, ho che ridire. Poichè io credo
che tu quella retta opinione che sia sorta in noi di que-
ste stesse cose senza che però sia sorta dall'educazione,
come anche quella selvatica e servile, tu non la ritenga

(1) Seguono qui nei codici queste altre parole: παντὸς ἄλλου ῥύμματος, che furono espunte dal Badham, ma difese dagli ultimi editori. Io non trovo affatto modo di conciliarle con la sintassi di tutto il resto, e la ritengo perciò una glossa di παντὸς χαλεστραίου, trasportata poi da qualche copista nel testo.

affatto duratura (1) e che la chiameresti altrimenti che
C fortezza. — Dici verissimo, dissi io. — Accetto dunque che sia questa la fortezza. — Accettala, diss'io; fortezza civica però, e accetterai rettamente. Ma un'altra volta su di essa, quando vorrai, potremo distenderci meglio; poichè ora non è questa che cerchiamo, ma la giustizia; e per la ricerca della fortezza, io crederei, questo basta. — Dici bene, disse lui.

D 8. — Due altre cose però, dissi io, ci rimangono ancora nella città da vedere, la temperanza e quella per cui facciamo tutta questa ricerca, la giustizia. — Precisamente. — Come dunque potremo trovar noi questa giustizia, senza darci da fare per la temperanza? — Io veramente, disse, nè lo so, nè vorrei che la ci si rivelasse essa prima, se ⟨ciò importasse che⟩ della temperanza non ci avessimo più ad occupare; ma, se vuoi farmi piacere, prima di quella esamina questa. —
E Lo voglio bene, dissi io, se no avrei torto. — Esaminala dunque, disse. — Esaminiamola, dissi io: e, almeno a vederla di qui, la mi pare che somigli a una specie di accordo e di armonia, più che le virtù precedenti. — In che modo? — È una specie di ordine, dissi io, la temperanza, e una continenza di certi piaceri e desideri, come dicono quando dicono, non so in che modo, che uno è più forte di se stesso (2); e così

(1) I codici e la maggior parte delle edizioni hanno νόμιμον = *legittima*; ma lo Stobeo ha μόνιμον = *atta a durare*, e come l'Adam dimostra è la sola lezione ragionevole. La retta opinione in quanto è retta opinione è sempre legittima anche se non sia effetto di educazione, soltanto non ha il carattere di durabilità perchè non avendo alcun fondamento nella coscienza è soggetta alle influenze esteriori.

(2) Leggo con qualche codice: κρείττω δή αὑτοῦ λέγοντες (Jowett-Campbell, Adam), sebbene si possa ritenere il luogo sia guasto: φαίνονται (per λέγοντες) dei migliori codici non dà senso, e nessun emendamento è soddisfacente.

nella lingua si possono trovare altre simili tracce di essa.
Non è vero? — Precisamente. — Però questo « più forte
di se stesso » non fa da ridere? Colui infatti che fosse da
più di se stesso dovrebbe essere anche da meno, e chi da
meno da più; poichè in tutti questi casi si parla sempre 431
di una sola persona. — E come no? — Ma, dissi io,
questa frase mi pare voglia dire che nell'uomo appunto
e nell'anima sua c'è qualche cosa che è parte migliore e
parte peggiore, e che quando ciò che da natura è migliore
signoreggi il peggiore, questo sia il significato di
« più forte di se stesso »; e suona lode; e quando per
mala educazione o male compagnie il meglio, essendo
troppo poco, sia soverchiato dalla copia del peggio, la
cosa torna allora a biasimo e a rimprovero, e si chiama B
da meno di se stesso e intemperante chi è a questo modo.
— E ciò è ragionevole, disse. — Guarda dunque, dissi
io, la nostra nuova città, e troverai in essa l'uno dei due
casi. Dirai infatti che la si può salutare per più forte di
se stessa, se pure dove (1) la parte migliore governa la
peggiore, ivi ⟨è ciò che⟩ merita di esser chiamato
temperante e più forte di sè. — Ma guardo, disse; e
dici il vero. — Ora i molti e svariati desideri e piaceri
e tristezze si possono trovare sopra tutto nei fanciulli e C
nelle donne e negli schiavi e, di quelli che si dicono

(1) εἴπερ οὗ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει σῶφρον κλητέον. L'Adam *prende* οὗ per genitivo partitivo e spiega « that whereof the better part rules the worse ». Così anche Jowett-Campbell. Ma ogni volta che rileggo questo luogo senza essere preoccupato da questa spiegazione, non so intendere οὗ altrimenti che per avverbio, e il senso più vero, se lo scrittore è buono, è sempre quello che si presenta più naturale. Credo perciò avesse ragione lo Stallbaum che intendeva appunto a questo modo, e in nota a *Phaed.*, p. 107 C, conforta la sua interpretazione con molti luoghi simili, tra i quali basta ricordar questi affatto analoghi: *Il.*, XI, 757: Ἀλεισίου ἔνθα κολώνη κέκληται, e Pind., *N.* IX, 41, ἔνθα Ῥέας πόρον ἄνθρωποι καλέοισι. Anche il neutro σῶφρον è più appropriato a questa spiegazione.

liberi, in molti dappoco. — Certamente. — I desideri
semplici invece e moderati, i quali si lasciano guidare dal
ragionamento in compagnia del senno e della retta opi-
nione, li troverai in pochi, in quelli che sono più ben
nati e meglio educati. — È vero, disse. — Vedi tu dun-
que, dissi, che anche queste cose ci siano nella tua città,
e che ivi i desideri dei molti dappoco siano dominati dai
D desideri e dal senno che è nei meno e più per bene?
— Sì, disse.

9. — Se v'è dunque città alcuna la quale debba chia-
marsi più forte dei piaceri e dei desideri ed essa stessa
di se stessa, anche questa è di certo. — Per ogni rispetto.
— Dunque e non anche temperante in tutte queste
cose? — E molto saggia. — E perciò se mai in altra
città c'è una stessa persuasione in chi comanda e in chi
E obbedisce su quali debbano essere quelli cui spetta co-
mandare, la dovrebbe esserci anche in questa. O non ti
pare? — Assolutamente deve esserci. — In qual parte
di cittadini dunque dirai che sia la temperanza, quan-
do sian così disposti? in quelli che comandano o in
quelli che obbediscono? — In ambedue, disse, press'a
poco. — Vedi dunque, dissi io, che la indovinavamo ab-
bastanza giusta poco fa, che la temperanza la si pos-
sa agguagliare a un'armonia. — E che vuol dir ciò?
— Vuol dire che mentre la fortezza e la prudenza,
432 essendo ciascuna soltanto in una parte dello Stato, lo
rendono l'una prudente e l'altra forte, questa non fa così,
ma si distende veramente attraverso la città tutta quanta
facendo sì che cantino all'unisono la stessa canzone e i
più deboli e i più forti e quei di mezzo, ⟨sian essi tali⟩
vuoi rispetto alla prudenza, vuoi alla forza, vuoi al nu-
mero o alle ricchezze o a qual si voglia altra cosa consi-
mile; così che rettissimamente diremmo questa concor-
dia esser temperanza, cioè accordo del migliore e del

peggiore da natura ⟨nel riconoscere⟩ quale dei due deva B comandare nello Stato e in ciascun singolo individuo. — Sono pienamente d'accordo, disse lui.

Ebbene, dissi io; le tre altre virtù nello Stato nostro sono state già riconosciute come si può credere: or la specie che resta, per cui mezzo lo Stato dovrebbe ancora crescer di virtù, quale potrebb'essere? — È chiaro infatti che questa è la giustizia. — È chiaro sì. — Ora dunque, o Glaucone, dobbiam fare come i cacciatori che si mettono tutt'intorno ad un cespuglio e stare attenti che la giustizia non ci scappi via da qualche parte e sparita che sia non la possiamo più trovare: perocchè è C evidente che la deve essere qui intorno. Guarda dunque e mettiti all'impegno di vedere, se mai tu la scorga prima di me e me la indichi. — Così fosse! disse lui; ma piuttosto se ti accontenti che io ti segua essendo in grado di distinguere ciò che mi si mostra, mi adoprerai molto a proposito. — Seguimi dunque, dissi io, e fa la tua preghiera insieme con me. — Farò così, disse lui, però tu guida. — Veramente, diss'io, il luogo pare poco accessibile e pieno d'ombra: è oscuro infatti e non si sa come D cercare (1); a ogni modo dobbiamo andare avanti. — Andiamo pure, disse. — Ed io, poichè vi posi l'occhio sopra: oh, oh, dissi, Glaucone, rischiamo di averne già una traccia, e mi pare che non la ci debba più sfuggire. — È una buona notizia, disse lui. — Proprio, dissi io, il nostro è un caso sciocco. — Di che parli? — Da un pezzo e fino da principio, caro mio, la ci si aggira, pare, innanzi ai piedi, e non la vedevamo ed eravamo ridicoli: come coloro che cercan qualche volta quello che hanno E in mano, anche noi non guardavamo dove la era, ma la cercavamo lontano, e forse perciò la ci sfuggiva. — Come

---

(1) Cfr. *Soph.*, p. 254 A.

dici? — Dico questo, che mi pare che è un bel po' che ne parliamo e ne sentiamo parlare, e non ci siamo accorti che parlavamo proprio di essa. — Il proemio, disse, è lungo per chi desidera sentire.

433 10. — Ma senti, dissi io, se dico a proposito. Ciò che fino dal principio, quando fondavamo la città, abbiamo stabilito doversi fare in tutti i casi, questo, o una specie di questo, pare a me, è la giustizia. Abbiamo stabilito infatti e molte volte l'abbiamo ripetuto, se ti ricordi, che ciascheduno deve occuparsi di una cosa sola di quante hanno pertinenza con lo Stato, e di quella per la quale la natura di lui sia stata disposta più acconciamente. — L'abbiamo detto. — E anche che il badare ai fatti propri e non immischiarsi in ciò che non ci spetta sia la giustizia, anche questo da altri molti lo si è udito e
B noi stessi più volte l'abbiam detto. — L'abbiam detto. — Questo pertanto, o caro, dissi io, se avvenga in un dato modo, rischia esser la giustizia, il badare ai fatti propri. E sai donde lo argomento? — No, ma dillo, disse lui. — Pare a me, dissi io, che ciò che avanza dopo quanto abbiamo considerato nella città, dopo la temperanza, la fortezza e la prudenza, sia ciò appunto che ha dato a coteste virtù la potenza di nascervi e, nate che siano, dà quella di durarvi (1) fino a che questo pure vi
C rimanga. E dicevamo pure che la giustizia doveva essere ciò che delle virtù avanzava ancora, se avessimo trovato le altre tre. — Per forza, disse. — Ma però, dissi io, se si dovesse giudicare quale di queste cose con la sua presenza nella città più la fa buona, sarebbe difficile a dirsi se la concordia dei governanti e dei governati, o il mantenersi nei soldati l'opinione legittima quali

(1) Con l'Adam preferisco leggere παρέχει, che mi pare dia un senso logicamente migliore del più comune παρέχειν.

sian le cose da temersi e quali no, o la prudenza e la
vigilanza che sia nei magistrati, o questo sopra tutto la D
faccia buona, questo che è proprio e del fanciullo e della
donna e del servo e del libero e dell'operajo e di chi
comanda e di chi obbedisce, e cioè che ciascuno, essendo
uno, faccia quello che sa fare e non s'immischi in altre
faccende. — È difficile a dirsi: come no? — In gara dun-
que, pare, quanto alla bontà dello Stato, con la prudenza,
con la temperanza e con la fortezza è questa virtù di
badar ciascuno nello Stato ai fatti propri. — Davvero,
disse. — Dunque ciò che è in gara con tutte queste
virtù rispetto all'incremento dello Stato, tu porresti che E
fosse la giustizia? — Precisamente. — Guarda ora anche
per quest'altro rispetto, se continui a parerti così. Ai
reggitori nella città ordinerai tu di giudicare le cause?
— E come no? — E di che altra cosa più pensosi giu-
dicheranno se non di questa, che ciascuno nè abbia l'al-
trui nè sia privato del proprio? — Di questa e non d'al-
tra. — Perchè così è giusto? — Sì. — E in questo senso
il posseder le cose nostre e il far gli affari nostri po-
tremmo convenire che sia la giustizia. — Così è. — Guar- 434
da ora se pare anche a te come a me. Il fabbro che
si metta a fare il lavoro del calzolajo, o il calzolajo
quello del fabbro, o che si scambino tra loro gli stru-
menti o gli uffici, o se uno stesso operajo si metta a fare
l'uno e l'altro mestiere, e ogni altra cosa che fosse così
sovvertita, forse ti pare che questo nocerebbe molto allo
Stato? — Non molto, disse. — Ma quando poi, credo,
uno che sia operajo o altro di quelli che la natura porta
a professioni redditizie, poi imbaldanzito o per denari B
o per moltitudine di amici o per forza o per altra cosa
tale, tenti di passare nella specie dei guerrieri, o alcuno
di questa specie in quella dei legislatori e custodi in-
sieme, essendone indegno, e si scambino costoro i rispet-
tivi strumenti ed uffici, o quando uno stesso tenti di fare

insieme tutte queste cose, allora sì, io credo, parrà anche
a te che lo scambio di queste cose e questa irrequietezza
sia la rovina della città. — Senz'alcun dubbio. — L'irre-
quietezza dunque di queste tre classi e lo scambio tra
C di esse è per lo Stato un danno grandissimo e lo si po-
trebbe dire giustamente un delitto. — Evidentemente.
— E il delitto maggiore contro la propria città non dirai
che sia ingiustizia? — Come no? — Questo dunque è l'in-
giustizia.

11. — E viceversa potremo dir così: il badare a sè
della specie trafficante e dell'ausiliaria e di quella dei
custodi, facendo ciascuno nella città ciò che sa fare, que-
sto, all'opposto dell'altro, e sarebbe la giustizia e farebbe
D giusta la città. — Mi pare, disse lui, che non la possa
essere altrimenti di così. — Non si voglia però, diss'io,
affermarlo pervicacemente del tutto, ma se applicandosi
questo concetto individualmente a ciascun degli uomini
si debba per noi riconoscere ch'esso è la giustizia anche
lì, lo ammetteremo, — o che ci sarebbe da ridire? — e
se no, cercheremo qualche altra cosa. Intanto terminia-
mo quell'indagine per la quale ritenemmo che se aves-
simo tentato prima di scoprir la giustizia in qualche
cosa di quelle che la possiedono, la quale abbia una mag-
giore estensione, più facilmente avremmo potuto ricono-
E scere che cosa essa sia nell'uomo singolo. Questa cosa
più grande ci parve che fosse la città, e così la fon-
dammo quanto più potemmo migliore, sapendo bene che
almeno in quella buona ⟨la giustizia⟩ ci sarebbe. Ciò
pertanto che ivi si è veduto, trasportiamolo all'individuo,
e se concorda anche lì, starà bene; ma se nell'individuo
ci appaja altra cosa, ritornando di nuovo sopra la città,
435 la proveremo al paragone. E probabilmente esaminando
e sfregando l'una cosa con l'altra, come dagli acciarini
potremo far sprizzar fuori la giustizia, e fattala mani-

festa la potremo fissare in noi medesimi. — Veramente, disse lui, tu ragioni per ordine; e s'ha a far così. — Forse che, dissi io, ciò che uno chiama *lo stesso* (1) sia esso più grande o più piccolo, per quel rispetto per il quale è detto *lo stesso* è per questo disuguale ovvero uguale? — Uguale, disse. — Dunque l'uomo giusto, in quanto all'idea della giustizia, non sarà punto diverso dalla città B
giusta, ma uguale. — Uguale, disse. — Ma la città ci parve giusta quando ciascuna delle tripartite specie di nature che la compongono attenda al proprio ufficio: temperante invece e forte e prudente ⟨ci è parsa⟩ per certe altre condizioni ed abiti di queste stesse specie. — È vero, disse. — Anche l'individuo pertanto, o caro, parimenti riterremo che come ha queste specie stesse nella sua C
propria anima, appunto perchè è nelle stesse condizioni che eran là, meriti giustamente i nomi medesimi che ⟨si sono usati⟩ per lo Stato. — Di necessità, disse lui. — E di nuovo, dissi io, caro amico, siamo caduti in una questione da nulla intorno all'anima, se abbia o no in se stessa queste tre specie. — Non mi pare, disse, in una questione da nulla; poichè forse, o Socrate, è vero il proverbio « ciò che è bello è difficile » (2). — Si vede, dissi io. Bada però bene, o Glaucone, che, a creder mio, il punto giusto con questi metodi di ragionare che usia- D
mo ora non lo coglieremo forse mai (chè più lunga e più grave è la via che vi conduce (3)); vi si giungerà

(1) Notano giustamente CAMPBELL-JOWETT che non si tratta di due cose, ma di due differenti forme della stessa cosa: perciò ho tradotto *lo stesso* e non *con lo stesso nome*: ciò che l'uomo chiama *giustizia* è sempre *giustizia*, qualunque sia la sua misura (maggiore nello Stato, minore nell'individuo).

(2) Per questo detto attribuito a Solone cfr. i miei *Lirici greci*, II, p. 155, n. 2.

(3) La via più lunga torna fuori in VI, p. 504 B, ed ivi effettivamente ci si mette su quella. Per altro ivi si tratta dell'essenza della virtù, e la teoria della tripartizione dell'anima non è svolta a fondo che nel *Timeo*, pp. 69-71.

però forse in quella misura che consente ciò che prima
si è detto ed esaminato. — E non sarà da contentarsene?
disse. Per me infatti, ora come ora, basterebbe. — Ma
per me, dissi io, basterebbe anche del tutto. — Non
E istancarti dunque, disse, ma esamina. — Or non è forse,
dissi io, assolutamente necessario per noi di convenire
che in ciascuno di noi vi sono le stesse specie e caratteri
che sono pure nello Stato? Non d'altronde infatti ivi
son giunti. Chè sarebbe ridicolo se uno ritenesse che la
fierezza non si ingenerasse di quella degli individui in
quelli Stati che hanno tal reputazione, come le regioni
della Tracia e della Scizia e all'ingrosso i paesi nordici,
o l'amor del sapere, che si potrebbe riconoscere sopra
436 tutto nella nostra regione, o quello delle ricchezze, che
si direbbe trovarsi non in piccola misura presso i Fenici
e gli Egizi. — Proprio, disse. — La è così, dissi io, veramente,
e non è difficile vederlo. — No davvero.

12. — Quest'altro però sì, è difficile, se cioè le azioni
singole e diverse le facciamo tutte con una stessa e sola
disposizione, o, poichè tre son le facoltà, altro facciamo
con una, altro con altra; se cioè impariamo con una, ci
adiriamo con un'altra, e con una terza desideriamo i piaceri
del cibo e della generazione e quanti altri son fra-
B telli di questi, o se per ciascuno di questi atti operiamo
con l'anima tutta intera quando ne sentiamo l'impulso.
Queste sono le cose difficili a determinare degnamente.
— Pare, disse, anche a me. — Proviamoci dunque a definire
a questo modo, se ⟨queste facoltà⟩ siano le stesse
le une come le altre o se siano differenti. — In che
modo? — È chiaro che la stessa cosa non sarà mai in
caso di fare o di patire insieme cose contrarie nella stessa
parte sua e nello stesso rapporto; così che se trovassimo
C mai in esse avvenir questo sapremo ch'esse non sono una
cosa sola e la stessa, ma più. — Ebbene. — Or bada a

ciò che dico. — Di' pure. — Stare e muoversi insieme, dissi io, la stessa cosa nella stessa sua parte, è possibile? — No affatto. — Vediamo però di metterci d'accordo con anche maggiore esattezza, acciò procedendo non abbiamo poi a disputarne. Se infatti uno dicesse di un uomo che è fermo, ma muove le braccia e la testa, che costui sta e si muove insieme, non ammetteremmo, credo, che si possa dir così, ma che una parte di lui è ferma e D
una si muove. Non così? — Così appunto. — E se chi diceva questo spingesse ancora più oltre la facezia e sottilizzasse che le trottole stan ferme e si muovono tutte intere, quando piantato in un punto il loro centro girano su di sè, e che così fa qualsiasi altra cosa che giri in cerchio senza cambiar sede, non gliel'ammetteremmo, perchè queste cose (1) allora non è vero che stian ferme e siano smosse rispetto ad una stessa parte loro, ma diremmo che hanno un'asse e una circonferenza e che E
quanto all'asse stanno ferme e non deviano nè di qua nè di là, e quanto alla circonferenza si muovono in giro; e che qualora l'asse nel rotare inclini a destra o a sinistra o avanti o indietro, allora non c'è più in nessuna parte lo stare. — Giusto, disse. — Nessuna cosa di tal genere dunque che ci venga opposta ci sbigottirà, e tanto meno ci persuaderà, che possa mai darsi che una cosa, finchè è la stessa, in una stessa sua parte e nello stesso rapporto insieme patisca o sia, o faccia cose opposte. — No 437
certo, disse lui. — Ma pure, dissi io, acciò non siamo costretti a correr dietro a tutte queste obiezioni e a dilungarci a provarne la falsità, ammettiamo che questo sia così ed andiamo innanzi, convenendo però, che se mai poi la cosa ci si mostrasse diversa di così, tutte le

(1) τὰ τοιαῦτα dei codici o deve essere espunto o mutato in τῶν τοιούτων. Le spiegazioni che se ne tentarono sintatticamente sono stenti.

conseguenze che ne vengono saranno per noi tutte distrutte. — Conviene, disse, far così.

B 13. — Dunque, dissi io, il dir di sì e il dir di no, il tendere a pigliare una cosa e il tirarsene indietro, il trarre a sè e l'allontanare, tutte queste cose le vorrai ben porre tra le opposte fra di loro, siano azioni o passioni; che su questo punto non v'ha differenza? — Sì, disse lui, tra le cose opposte. — E che? dissi io: aver sete e aver fame e gli altri appetiti in generale e così il volere e il desiderare, tutte queste cose non le vorresti porre in
C quelle specie che si sono dette or ora? Per esempio, l'anima di chi desidera non dirai tu che tende sempre verso ciò che desidera, o che tira a sè ciò che vorrebbe possedere, o ancora che in quanto vuole le sia pôrta qualche cosa, fa a se stessa cenno di sì, come farebbe ad una domanda, bramosa che ciò avvenga? — Io sì, lo dico. — Ebbene, e il disamare, e il non volere e il non desiderare non li porremo noi nella specie del respingere e dell'allontanare da sè e nelle cose tutte che son contrarie a quelle di prima? — E come no? — E se è così, non
D diremo che gli appetiti si possono raccogliere sotto una specie loro, e che i più appariscenti di questi son quelli che chiamiamo sete e fame? — Diremo, disse lui. — Dunque l'una è di bevanda, l'altra di cibo? — Certo che sì. — Or forse che, in quanto è sete, sarebbe essa nell'anima appetito di qualche cosa di più di questo che diciamo? Per esempio, la sete è essa sete forse di bevanda calda o fresca, di tanta o di poca o, per dirlo in una parola, di una data qualità di bevanda? O invece qualora alla sete
E si aggiunga una certa caldura potrebbe questa produrre per di più il desiderio del fresco? e se invece frescura, quello del caldo? e se per la presenza del molto (1) an-

(1) διὰ πλήθους παρουσίαν. Non è affatto necessario di ritenere

che la sete sia molta, produrrà quello del molto, e se poca quello del poco? E l'aver sete per se stesso non sarebbe forse desiderio di niente altro che di quello ond'è per sua natura, della bevanda per se stessa; e così l'aver fame del cibo? — Così, disse: ciascun desiderio in sè è desiderio solo di quell'unica cosa ond'è per natura desiderio; in quanto poi la cosa debba aver tale e tale altra
qualità, queste sono aggiunte ulteriori. — Che però, 438
dissi io, qualcuno non venga a confonderci impreparati, dicendo che nessuno desidera bevanda, ma buona bevanda, e non cibo, ma buon cibo. Tutti infatti desiderano il bene; se pertanto la sete è desiderio non potreb-b'essere che di cosa buona, sia bevanda sia checchè sia di cui è desiderio, e così gli altri appetiti. — Forse, disse, può parer che dica a proposito chi dicesse così. — Ma
però, dissi io, di tutte le cose che sono di natura relative B
di un'altra, quelle che hanno una qualità sono relative di un *quale*, almeno a me pare, e quelle che stanno di per sè (1) sono relative soltanto ciascuna di ciascuna cosa che sta di per sè. — Non ho capito, disse lui. — Non hai capito, dissi, che ciò che è maggiore è tale perchè è maggiore di qualche cosa? — Questo sì. — Dunque del minore? — Sì. — E ciò che è molto maggiore, di ciò che è molto minore? Non è vero? — Sì, anche. — Dunque anche ciò che è qualche volta più grande, di ciò che è qualche volta più piccolo, e ciò che è per essere maggiore, di ciò che è per essere minore? — Per-
chè no? disse lui. — E ciò che è ⟨è più⟩ rispetto a ciò C
che è meno e il doppio rispetto alla sua metà, e tutto il resto di tal fatta, e ancora il più grave al più leggero,

sia questa una frase tecnica della teoria delle idee, e intender della presenza *dell'idea* di molto; ad ogni modo conservo la frase precisa del testo, per non aver l'aria di sopprimere tacitamente una difficoltà.

(1) Cioè senza qualificazione.

e il più veloce al più tardo, e così pure le cose calde rispetto alle cose fredde, e quanto v'ha di simile a questo, non sta così? — Precisamente. — E quanto poi alle scienze? Non è lo stesso caso? La scienza di per sè ⟨senz'altra determinazione⟩ è scienza appunto di scibile di per sè ⟨senza determinazione⟩, o di checchè convenga porre sia scienza (1), ma *una* certa scienza e d'una certa qualità sarà scienza di una certa cosa di quella certa qua-
D lità. Dico per esempio così: Dacchè esiste la scienza del fabbricare le case, non la si è distinta essa dalle altre scienze, da chiamarsi per ciò edificatoria? — Ebbene? — E questo non avvenne perchè ella sia di una certa qualità quale non ce n'è alcun'altra fra le altre? — Per l'appunto. — Dunque, perchè è relativa ad una certa qualità, anch'essa ha una certa qualità, e così le altre arti e scienze parimenti? — La è così.

14. — Questo dunque, dissi io, pensa che io volessi dire allora, se ora hai ben capito, che cioè quelle cose che sono di natura relative a qualche cosa, se sian da sole, sono relative di quelle sole cose; e di quelle che
E hanno quelle tali qualità ⟨sono relative⟩ quelle che hanno quelle tali qualità. E non dico affatto che abbiano ad essere tali quali sono quelle cui siano relative, così che dunque la scienza di ciò che è sano e di ciò che è malato sia sana e malata, e quella dei mali e dei beni mala e buona: ma poichè questa scienza non è scienza del sapere di per sè ⟨senza determinazione⟩ ma di una cosa che è qualificata e questa cosa è il sano e il malato, avvenne che qualificata fosse essa pure, e ciò la fece chiamare non più scienza semplicemente, ma, per quella tal qualità che le si è aggiunta,

---

(1) È questa una riserva sulla parola *scibile* (μάθημα) come dicesse « o comunque si voglia chiamare l'oggetto della scienza ».

medicina. — Ho capito, disse, e pare anche a me che così 439
sia. — Ora la sete, dissi io, non ammetterai sia tra le cose che hanno relazione, la sete come sete? La sete infatti è...? — Sì, sì, disse lui, è di bevanda. — Dunque d'una tal qualità di bevanda quella tal qualità di sete; ma viceversa la sete di per sè non è nè di molta nè di poca bevanda, nè di buona nè di cattiva, nè, in una parola, di tale che abbia qualità, ma solo della bevanda in quanto è bevanda è sete la sete in quanto è sete? —
Perfettamente. — L'anima dunque di chi ha sete, in B
quanto ha sete, non altro vuole se non bere e a questo aspira e a questo tende. — È evidente. — Dunque se c'è cosa che mentr'ella ha sete la tiri indietro, è segno che in lei ci dovrebb'essere qualche altra cosa diversa da quella che ha sete e che la spinge al bere come una bestia? Siam d'accordo infatti che la stessa cosa non potrebbe mai fare con la stessa parte di se stessa nello stesso tempo e sulla stessa cosa cose contrarie. — No di certo. — Come, credo, di un arciere non si dice bene che le sue mani insieme allontanano l'arco e lo tirano
vicino, ma che una mano è quella che lo allontana e C
l'altra che lo tira. — Precisamente. — E non riconosceremo che certuni qualche volta pure avendo sete rifiutano di bere? — Certo, disse, molti e molte volte. — E che dunque, dissi io, si potrebbe dire di costoro? Non forse che nell'anima loro c'è una cosa che comanda di bere e ce n'è un'altra che impedisce, questa diversa da quella e soverchiante quella che comanda? (1) — A me pare, disse. — Forse che quella che impedisce ciò non

(1) Nel *Fedone*, p. 94 B, troviamo lo stesso esempio, ma ivi è il corpo quello che desidera di bere e l'anima quella che si oppone, come in tutto il dialogo gli appetiti sono tutti attribuiti al corpo e non all'anima. Qui dunque è disdetta e corretta quella teoria, e per tal modo il POHLENZ (*Aus Platos Werdezeit* (1913), p. 233-34) dimostra l'anteriorità del *Fedone* alla *Repubblica*.

D sorge da ragione, qualora sorga, e quelle che spingono e trascinano non procedono da passioni e da malattie? — Pare chiaro. — Or non irragionevolmente, dissi io, reputeremo che queste cose siano due diverse tra loro, quella con la quale si ragiona chiamandola la parte razionale dell'anima, e quella con la quale si ama e si ha fame e si ha sete e si è agitati da altri desideri irrazionale e concupiscente, amica dei piaceri e delle satisfazioni. — Non irragionevolmente, anzi a proposito, disse,
E potremmo ritenere così. — Queste dunque, dissi io, sian per noi definite come due facoltà che sono nell'anima: ma quella della fierezza, quella con la quale ci adiriamo, la porremo noi per terza? o a quale di queste due potrebbe essere affine? — Forse, disse, alla seconda, alla concupiscente. — Ma questa, dissi io, l'ho sentita contare, e non son lontano dal crederla, come cioè Leonzio figlio di Aglaione salendo in città dal Pireo per di fuori sotto il muro settentrionale, accortosi che c'eran dei cadaveri giacenti presso il boja (1), desiderasse insieme di vederli e insieme ne avesse ribrezzo e se ne ritraesse e per qual-
440 che tempo seco combattesse e si coprisse la testa, finchè vinto dal desiderio non corse verso i cadaveri e sbarrando gli occhi, riempitevi, disse, o disgraziati, di questo bello spettacolo! — L'ho sentita, disse, anch'io. — Or questo discorso, dissi, significa che si dà anche il caso che l'ira combatta contro gli appetiti, come cosa diversa contro cosa diversa. — Significa infatti, disse lui.

15. — Ed anche in altri casi molti, dissi io, non possiam noi notare di qualcuno che, quando gli appetiti gli

(1) Di questo Leonzio nulla sappiamo: probabilmente è quello che è nominato pure in un frammento di Teopompo comico (Kock, *Com. Att. Fr.*, I, p. 739). Il carnefice probabilmente era occupato a gettare i cadaveri dei giustiziati nel *baratro*, ch'era appunto in quel luogo.

faccian violenza contro la ragione, egli si rimbrotta ed B
è irritato contro ciò che dentro a sè gli fa questa violenza, e che come tra due contendenti alleata alla ragione in costui si leva l'ira? Che invece la si accompagni agli appetiti, quando la ragione dimostri che non è affatto il caso di resistere (1), credo che non dirai d'esserti mai accorto che ciò avvenisse in te stesso, e credo che neanche in altrui. — No, per Giove, disse. — E che? dissi io:
quando taluno creda d'esser dalla parte del torto, ⟨non C
è egli vero che⟩ quando è d' animo più nobile tanto meno può adirarsi di patir la fame, di patir il freddo, di patir qualsiasi altra cosa simile da parte di colui ch'egli creda fargli questo giustamente, e ⟨che⟩, come dico, contro di costui l'ira sua non vuole accendersi? — È vero, disse. — E quando invece uno creda di ricevere un torto, non ribolle egli allora e non va in collera, e non difende ciò che a lui par giusto, e attraverso la fame ed il freddo e tutte le altre cose che vanno con
queste perseverando non conquista egli la vittoria, senza D
rimetter mai del suo nobile proposito, fino a che o sia riuscito nell'intento, o soccomba, o come cane dal pastore sia chiamato indietro, fatto manso dalla ragione che ha in se stesso? — Davvero, disse lui, la cosa somiglia a questo che tu dici; infatti anche nella nostra città gli ausiliari li abbiam messi al par dei cani soggetti ai reggi-

(1) ταῖς δ'ἐπιθυμίαις αὐτὸν κοινωνήσαντα αἱροῦντος λόγου μὴ δεῖν ἀντιπράττειν κτλ. Ha accennato al caso dell'irascibile che combatte accanto alla ragione contro il concupiscibile. Ma questo, aggiunge ora, non avviene sempre: la ragione può riconoscere che vi sono degli appetiti che non si devono combattere (i bisogni naturali, dei quali si è detto); non perciò vuol dire che in tal caso al concupiscibile si aggiunga l'irascibile. Vuol dire insomma che l'irascibile si può alleare con la ragione, ma non con la passione senza il consenso della ragione; il che serve a dimostrare che l'irascibile è diverso dal concupiscibile. Le molte altre interpretazioni che si danno di questo luogo mi paiono da escludersi, quali per ragioni sintattiche, quali per ragioni logiche.

tori come a pastori dello Stato. — Bene intendi, dissi io, ciò che voglio dire. Ma oltre di ciò non pensi anche
E un'altra cosa? — Che cosa? — Che sull'irascibile adesso la vediamo all'opposto di un po' fa. Allora infatti credevamo fosse come una specie di concupiscenza, ed ora affermiamo invece che ne è ben lontano e che nelle battaglie dell'anima si schiera anzi piuttosto con la parte razionale. — Precisamente, disse. — Ora, è esso diverso anche da questa, o è una specie di razionalità sì che non tre, ma due siano nell'anima le specie, la razionale e la concupiscente? O come nella città erano tre le specie
441 che la tenevano insieme, trafficanti, ausiliari e magistrati, così anche nell'anima vien per terzo questo irascibile, che per natura è ausiliario della parte razionale, qualora non sia stato guasto da cattiva educazione? — Di necessità, disse, viene terzo. — Sì, dissi io; purchè però esso ci si mostri diverso dalla parte razionale come ci si è mostrato altra cosa che la concupiscente. — Ma non è difficile, disse, che ci si mostri. Lo può chiunque infatti vedere anche nei bambini, come sono subito appena
B nati pieni d'iracondia, e la ragione alcuni pare a me non la raggiungano mai e i più molto tardi. — Sì, per Giove, dissi io, hai detto bene. E anche nelle bestie si può vedere che è vero ciò che dici. Ed oltre di ciò lo testificherà altresì il verso di Omero che abbiamo citato di sopra:

Percotendosi il petto così rimbrottava il suo cuore.

Qui infatti chiaramente Omero le ha rappresentate
C come due cose diverse e che l'una rimproveri l'altra, quella che sa ragionare del meglio e del peggio, l'altra che si adira irragionevolmente (1). — Ben detto veramente, disse lui.

(1) Il verso (*Od.*, XX, 17) era stato citato in III, p. 390 D. E qui, come nota ancora il Pohlenz, abbiamo un'altra correzione

16. — Di quest'acque, diss'io, a stento sì, ma finalmente siamo usciti e siamo perfettamente d'accordo che le stesse specie sono nello Stato e le stesse nell'anima di ciascheduno, e pari di numero. — È così. — Dunque anche un'altra cosa ne consegue, che cioè come e per quella virtù che fa prudente la città, così e per la stessa virtù sia prudente anche il privato? — E come no? —
E come e per quella che è forte il privato, per la stessa D
e così è forte anche la città, e così per tutto il resto che si riferisce a virtù sono l'uno e l'altra allo stesso modo. — Di necessità. — Anche giusto dunque, io credo, o Glaucone, diremo esser l'uomo allo stesso modo che la città è pure giusta. — Anche questo è affatto necessario. — Ma non questo però l'abbiamo scordato in alcun modo, e cioè che quella era giusta, perchè tre essendo in essa le classi ciascuna vi faceva la parte sua. — Non l'abbiamo, disse, scordato, io crederei. — Così pure dovremo ricor-
darci che quello di noi, le cui facoltà facciano ciascuna E
il dover loro, questi sarà giusto e farà il dover suo. — E dovremo, disse lui, ricordarcelo bene. — Alla parte razionale conviene dunque il comandare, come quella che è saggia ed ha la soprintendenza di tutta quanta l'anima, e alla parte irascibile l'essere soggetta e ausiliaria di questa? — Certamente. — E, come dicevamo, non sarà la contemperanza della musica e della ginnastica a
porle d'accordo, stimolando l'una e nutrendola con bei 442
discorsi e con insegnamenti, e rilassando l'altra e ammonendola e placandola con l'armonia e con il numero? — Evidentemente, disse lui. — Or queste due ⟨facoltà⟩ così allevate ed esperte veramente dell'ufficio loro proprio ed educate presiedano (1) alla concupiscente, la quale

al *Fedone*, p. 94 D, dove è citato con lo stesso esempio lo stesso verso per dimostrare invece che l'anima non può paragonarsi ad un'armonia che possa essere guidata dalle condizioni del corpo.

(1) Accetto coi più l'emendamento προστατήσετον del BEKKER.

in ciascuno è la parte maggiore dell'anima e da natura
insaziabile di possedere, e questa custodiscano affinchè
⟨non accada che⟩ con l'impinzarsi dei così detti piaceri
del corpo divenuta grande e gagliarda essa non solo non
B faccia più l'ufficio suo, ma tenti di assoggettare e domi-
nare altresì quelle specie (1) che non son di sua spet-
tanza, e così sconvolga la vita di tutte. — Precisamente,
disse lui. — E queste due dunque, dissi io, o che non
custodirebbero nel più bel modo dai nemici esterni tutta
intera l'anima ed il corpo, l'una consigliando, l'altra com-
battendo, obbedendo però ⟨questa⟩ a chi comanda e
compiendo col valore ciò che fu veduto dal consiglio?
— È così. — E valoroso, credo, per questa parte chiame-
C remo uno, quando la sua fierezza sappia mantenere at-
traverso ai dolori e ai piaceri ciò che dalla ragione gli
fu detto esser temibile o non temibile. — Giusto, disse.
— E prudente per quella piccola parte appunto che in
lui governa e dà questi comandi, avendo alla sua volta
essa pure (2) in se stessa la scienza di ciò che giova a
ciascuna parte e a tutto il complesso delle tre. — Preci-
samente. — E che? Temperante non forse per l'amicizia
D e l'accordo di queste parti stesse, quando e quella che
comanda e le due che obbediscono siano d'accordo che
la ragione deva comandare e non si ribellino ad essa?
— La temperanza infatti, disse lui, non è altro se non
questo e nella città e nell'individuo. — Ma e giusto sarà
egli così e per quel modo (3) che s'è detto più volte. —

---

invece di προστήσετον dei codici, che darebbe un senso fortemente e inutilmente contorto.

(1) ἄρχειν ἐπιχειρήσῃ ὧν οὐ προσῆκον αὐτῷ γενῶν. Invece di γένει dei codici migliori leggo γενῶν con lo Stallbaum concordandolo con ὧν: infatti γένει non si può intendere con lo Schneider in senso di φύσει, e far concordare αὐτῷ con γένει è anche meno ammissibile.

(2) Come i reggitori nello Stato.

(3) Cioè facendo ciò che deve fare.

Certissimamente. — E che? dissi io: forse che per la giustizia abbiamo le traveggole da parerci qui una cosa diversa da ciò che ci è parsa nello Stato? — A me non pare, disse. — Infatti, dissi io, se c'è qualcosa ancora nell'anima E
nostra che dubiti, potremmo rassicurarla interamente adducendo degli argomenti affatto ovvii. — Quali poi? — Poni il caso che dovessimo dichiararci a proposito di quello Stato e del cittadino conforme ad esso naturato ed educato, se paja possibile che costui, avendo ricevuto un deposito di oro o di argento, voglia frodarlo; chi vuoi che possa credere che costui abbia a far ciò, se non son quelli che non sono come lui? — Nessuno, disse. 443
— Dunque anche di sacrilegi e di furti e di tradimenti, o privatamente ai compagni, o pubblicamente allo Stato, costui sarebbe fuori di sospetto? — Sarebbe fuori. — E così del pari egli non potrebbe essere infedele in verun modo, sia quanto a giuramenti sia quanto agli altri accordi. — E come potrebbe? — Così gli adultèri certamente e la trascuranza verso i genitori e il negare agli Dei il debito culto a chiunque altro si conviene prima che a costui. — A chiunque altro. — E di tutto ciò la cagione non è questa, che presso di lui ciascuna B
facoltà che in lui è fa il suo dovere, sia in comandare, sia in ubbidire? — Questa e nessun'altra. — E cerchi ancora dunque se possa esser altro la giustizia, se non è questa forza che produce tali uomini e tali Stati? — Per Giove, non io, disse lui.

17. — Così si è pienamente compiuto quel nostro sogno che dicevamo di intravedere, che ⟨cioè⟩ subito fin dal principio della fondazione della città con l'ajuto di un Dio si rischiava aver già messo il piede sopra il C
principio e in certo modo il tipo della giustizia. — Precisamente. — Era infatti, o Glaucone (e di qui la sua utilità), una specie d'immagine della giustizia, che colui

ch'era da natura calzolajo stesse bene che facesse il calzolajo e nient'altro, e chi muratore murasse, e così tutto il resto. — Si vede. — Ma in realtà, pare, la giustizia
D era bensì qualcosa di tal fatta, ma non si riferiva all'azione esterna delle facoltà dell'individuo, ma propriamente a quella interna che tocca lui e le sue cose; in quanto cioè egli non permetta che nulla dentro di sè compia ufficio non suo, nè che le varie specie che sono nell'anima s'intralcino a vicenda, ma disposti bene veramente i fatti suoi e presa signoria di se stesso e messosi in buon ordine, e tornato con se amico e accordati i tre elementi come fosser tre note di armonia, l'alta, la
E bassa e la mezzana (e se ce ne sian altre in mezzo a queste) — come abbia legate insieme tutte queste cose e si sia fatto interamente di molti uno, temperato ed armonizzato, così operi poi, se qualche cosa operi, o per l'acquisto di ricchezze, o per il culto del corpo, o anche per la vita pubblica o per i commerci privati, in tutte queste cose ritenendo e chiamando azione giusta quella la quale quest'ordine conservi e vi cooperi, e prudenza quel
444 sapere che queste opere governi, e ⟨viceversa⟩ azione ingiusta quella che quest'ordine dissolva e così ignoranza la falsa opinione che la regge. — Per ogni rispetto, disse lui, o Socrate, dici il vero. — Ebbene, dissi io: l'uomo giusto e la città giusta e la giustizia che ci possa essere in essa, se dicessimo di averla trovata, non credo che si avrebbe affatto l'aria di mentire. — No, per Giove, disse. — Lo vogliamo dir dunque? — Diciamolo.

18. — E sia, dissi io. Ma dopo di ciò, credo, sarà da considerare l'ingiustizia. — È chiaro che sì. — Non deve dunque essere essa una specie di guerra civile di queste
B tre facoltà e un affaccendarsi e un immischiarsi nelle cose altrui e un'insurrezione di una parte contro l'anima intera, per comandare in essa mentre non le spetta, es-

sendo essa di natura tale da starle bene, anzi, di servire
a chi è di razza da comandare? (1). Questo press'a poco,
credo, diremo, e che il turbamento e lo sviamento di que-
ste facoltà è l'ingiustizia e l'incontinenza e la viltà e
l'ignoranza e, in una parola, ogni malvagità (2). — Son le
stesse cose infatti. — Dunque, dissi io, anche le azioni C
ingiuste e l'essere ingiusto e viceversa le azioni giuste,
tutte queste cose ci tornan già ben chiare, se ci è chiara
l'ingiustizia e la giustizia? — In che modo poi? — Che,
dissi io, non c'è punto differenza dal salubre e dal malsa-
no; come ⟨sono⟩ quelli quanto al corpo, queste ⟨sono⟩
quanto all'anima. — Come? disse. — Le cose salubri
portano salute, e le malsane malattia. — Sì. — Così il
far cose giuste produce giustizia, e ingiuste ingiusti-
zia? — Di necessità. — Ma il produrre la salute è D
costituire le cose del corpo in modo che governino e
siano governate le une le altre secondo lor natura; e
la malattia, che signoreggino e obbediscano l'una al-
l'altra contro natura. — È infatti così. — Dunque alla
lor volta, dissi io, il produrre la giustizia sarà costi-
tuire le cose dell' anima in modo che governino e siano
governate le une dalle altre secondo lor natura, e l'in-
giustizia che signoreggino e obbediscano l' una all' al-
tra contro natura? — Evidentemente, disse lui. — La
virtù pertanto, come si vede, sarebbe una sanità
e una bellezza e un benessere dell'anima, e la mal- E
vagità una malattia, una bruttezza e una debolezza. —
È così. — Or forse che le buone opere non portano al-
l'acquisto della virtù e le turpi a quello del vizio? —
Di necessità.

(1) Fra le varie lezioni e i vari emendamenti preferisco con Campbell-Jowett e Adam οἵου πρέπειν αὐτῷ δουλεύειν τῷ τοῦ ἀρχικοῦ γένους ὄντι. Fortunatamente il senso non è dubbio.

(2) Sono i quattro vizi opposti alle quattro virtù cardinali.

19. — Ci rimane ora, come pare, da vedere se poi
445 torna utile fare ciò che è giusto e occuparsi di opere
buone ed esser giusti, sia che si ignori sia che si sap-
pia che uno è tale, o ⟨se giova⟩ invece fare ingiustizia
ed essere ingiusti senza però pagarne la pena nè emen-
darsi col castigo. — Ma, disse, caro Socrate, questa ri-
cerca mi pare che sia già diventata ridicola, se è vero
che quando la natura del corpo sia guasta non pare che
giovi più il vivere, neanche se si fosse in mezzo a tutti
i cibi e a tutte le bevande e a tutte le ricchezze e a tutti
B i poteri, e qui ⟨peggio,⟩ si dovrebbe vivere con guasta
e corrotta proprio quella cosa stessa per la quale viviamo,
ancorchè uno faccia tutto ciò che voglia, all'infuori di
quello onde possa trar modo di liberarsi dalla malvagità
e dalla ingiustizia e di acquistare la giustizia e la virtù,
— poscia che l'una e l'altra ci si sono mostrate quali le
abbiamo descritte. — È ridicolo infatti, dissi io. Ma però,
poichè siam venuti fino al punto di vedere quanto più
chiaro è possibile che le cose son così, non bisogna stan-
carsi. — Non bisogna stancarsi a nessun patto, per Giove,
C disse lui. — Vieni qui allora, dissi io, acciò tu veda, an-
che quante specie ha la malvagità, a giudizio mio, quelle
però che sian degne di considerazione. — Ti seguo, disse:
solo parla. — Veramente, dissi io, poichè siamo saliti
col discorso a quest'altezza, come da una specola mi par
di vedere che una sola è la specie della virtù e quelle
della malvagità sono infinite, ma quattro ve ne sono
tra di esse delle quali vale la pena di far menzione. —
Come dici? — Quante, dissi io, sono le fogge di governo
che hanno un tipo loro, tante rischiano essere anche le
D fogge dell'anima. — E quante sono? — Cinque, dissi io,
per lo Stato, e cinque per l'anima. — Dimmi quali. —
Dico, risposi, che un modo di governo potrebbe essere
questo che abbiamo esaminato e si potrebbe chiamarlo
anche con due nomi. Poichè se vi fosse un uomo tra i

reggitori più eccellente, lo si potrebbe dir regno, e se
sian molti, aristocrazia. — Vero, disse. — Questo dunque,
dissi io, lo dico un tipo: infatti, sian molti o sia uno,
non porterebbe differenza nelle leggi più importanti E
della città, quando egli sia stato allevato ed educato
nel modo che s'è detto. — No, per quanto è verisimile,
disse.

## LIBRO V.

1. — Buona e retta pertanto chiamo io questa città e questo governo, e così l'uomo di tal fatta, e cattive le altre e sbagliate, se questa è retta, sia rispetto all'amministrazione dello Stato, sia rispetto al formare il carattere delle anime dei singoli, sbagliate in quattro forme di malizia. — E quali sono queste? disse lui. — 449

Ed io stavo già per dirle per ordine secondo mi parevano procedere le une dalle altre, quando Polemarco, il quale sedeva un po' più in là di Adimanto, stendendo la mano e presolo per la veste da sopra della spalla, lo tirò verso di sè e protendendosi gli disse qualche cosa tutto curvo, di che null'altro udimmo se non questo: — Lo lasceremo dunque andare, diceva, o che faremo? — Niente affatto, rispose Adimanto, parlando già forte. — Ed io: — Che cosa è, dissi, che non lasciate andare? — Te, disse lui. — O perchè, proprio? dissi io. — Pare a noi che tu cansi la fatica, disse lui, e che ci sopprimi tutto un capitolo, e non il più piccolo, del ragionamento, per non trattarlo, e ti immagini che non ci abbiamo badato quando avevi accennato alla leggera (1) che, rispetto alle donne ed ai figliuoli, fosse chiaro a chi che sia che B C

(1) In IV, pp. 423 C, 434 A.

tra gli amici tutto debba essere in comune. — E ho detto
bene, o Adimanto, dissi io. — E lui: Sì, ma questo bene,
come il resto pure, ha bisogno di ragioni, quale debba
essere il modo della comunione; chè se ne potrebbero
dar molti. Non tralasciare dunque di dirci quale tu in-
tenda, quando già da un pezzo noi siamo qui ad aspet-
D tare, credendo che ci avresti fatto parola e della procrea-
zione dei figli, come ⟨cioè⟩ li procreeranno, e nati che
siano come li alleveranno, e così di tutta intera questa
comunione, cui accenni, di donne e di figliuoli. Perocchè
grandemente anzi totalmente noi crediamo contribuisca
per la costituzione dello Stato, secondo questo avvenga
bene o male. Ora pertanto, poichè passi già a parlare delle
altre forme di governo prima di aver bene dichiarato
questo punto, ci siamo decisi, come hai già sentito, a
450 non lasciarti andare fino a che tu non ci abbia passate
in rassegna tutte queste cose, come hai fatto delle altre.
— Anche me contatemi, disse Glaucone, come aderente
a questo voto. — Senz'altro, aggiunse Trasimaco, pensa,
caro Socrate, che siam tutti concordi in questa decisione.

2. — Cosa avete fatto, dissi io, a stringermi così! Che
lungo discorso andate un'altra volta a rimestare intorno
allo Stato! È come rifarsi dal principio. Ero felice d'es-
serne già uscito, o mi pareva, ben contento se si la-
sciava stare accettando le cose come eran state dette: e
B adesso voi ritornandoci sopra non sapete che sciame di
discorsi stuzzicate. Io allora l'avevo già veduto, ma l'avevo
anche lasciato andare acciò non ci desse troppe noje. —
Ma che? disse Trasimaco; credi che costoro siano venuti
qui a colar oro (1), anzichè a sentire discorsi? — Sì, dissi

(1) È una frase proverbiale e si diceva di chi perde il tempo in ricerche impossibili: noi diremmo « cercar la pietra filosofale ». Contava una fiaba che si trovò sull'Imetto un mucchio di polvere

io, ma entro certi limiti. — Il limite, caro Socrate, disse Glaucone, di udir discorsi tali è tutta la vita, per chi capisce qualche cosa. Ma non preoccuparti di noi, e invece non stancarti tu di svolgere come meglio ti paja ciò di che ti abbiamo interrogato, quale sia per essere C
per i nostri custodi la comunione rispetto ai figli ed alle donne, e così rispetto all'allevamento, finchè sono ancora piccoli nel tempo di mezzo tra la nascita e la ⟨vera⟩ educazione, il quale sembra debba essere penosissimo. Provati dunque a dire in che modo dovrà praticarsi. — Non è facile, o buon uomo, dissi io, di spiegarlo: chè dà luogo a molte diffidenze, anche più di ciò che prima si è discorso. Che si dica infatti una cosa possibile, ci può essere chi non voglia crederlo, e se questo anche si potesse dare veramente, che poi a questo modo abbia ad essere il meglio (1), anche per questo rispetto non ci D
si darà fede. Così che ho anche una certa peritanza a porvi mano, che il discorso nostro, o amico mio, non abbia da parere un pio desiderio. — Non peritarti affatto, disse lui, poichè quelli che son per ascoltarti non sono nè inintelligenti nè mal fidi nè male intenzionati. — Ed io dissi: Amico mio buono, forse che tu parli per incoraggiarmi? — Io sì, disse. — Allora fai, dissi io, tutto il contrario. Poichè se io avessi fede di sapere ciò che io dico, sarebbe a posto l'incoraggiamento. Che infatti fra E
persone intelligenti ed amiche uno che conosca il vero

---

d'oro e che gli Ateniesi tutti piantaron lì i loro affari per andare a pigliarsene, ma furono ricacciati dalle formiche guerriere che lo custodivano e tornati si dicevano burlandosi l'un l'altro: « Ah, tu credevi di colar oro! ».

(1) E non gli dà fede Aristotele (*Pol.*, II, 2, 2-3, p. 1261[a]): se anche, dice, questo fosse possibile, non si ha da fare: il cercare infatti di uguagliare tutti i cittadini equivale a distrugger la città, la quale non è composta di uguali, ma di differenti. E su ciò ritorna anche più avanti (*ibid.*, 5, 11 sgg., p. 1263[b]) ribadendo che la città non deve esser tanto una da non esser più città, come chi la sinfonia volesse ridurla a omofonia, o il ritmo a un piede solo.

intorno a cose altissime e a lui care ne parli, è senza pericolo e da farsi con coraggio; ma che uno che ne diffida e cerca ancora, si metta intanto a ragionare come faccio io, è cosa pericolosa e da averne paura, non tanto di non
451 far ridere, chè sarebbe puerile, ma che piuttosto, mancatomi il vero, non soltanto cada io, ma mi tiri insieme anche gli amici su quello sdrucciolo dove meno si conviene sdrucciolare. Ora io fo riverenza ad Adrastea (1), caro Glaucone, per ciò che sto per dire. Reputo infatti che sia minor peccato essere involontariamente uccisore di qualcuno che volontario ingannatore dei galantuomini intorno a ciò che è giusto e legittimo (2). Questo pericolo val meglio correrlo coi nemici che con gli amici, e tu
B perciò mi incoraggi a un bel proposito! — E Glaucone ridendo: Ma, o Socrate, disse, se anche ci toccherà per il tuo discorso qualche disguido, noi te ne assolviamo, e sarai mondo così d'omicidio come d'esser stato nostro ingannatore. Coraggio dunque, e parla. — Ma già, dissi io, chi è stato assolto in tribunale è anche innocente, come dice la legge, ed è ragionevole che se la è così, tal sia

---

(1) Una divinità simile a Nemesi e che puniva i troppo presuntuosi (*Schol. ad Aesch. Prom.*, 936).

(2) I codici hanno: ἀπατεῶνα καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν καὶ δικαίων νομίμων πέρι, salvo uno che ha καὶ νομίμων. E chi fa dipendere tutti i genitivi da περί: «intorno al bello, al buono, al giusto e al legittimo»; chi (Schneider, Adam, Jowett-Campbell) intende νομίμων come predicato: «intorno al bello, al buono e al giusto che siano conformi alla legge»; e, se mai, è da preferire questa seconda interpretazione. Io noto che καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν dà alla prima l'impressione d'un genitivo oggettivo e maschile: «ingannatore dei galantuomini», e che la determinazione non è inutile, sia perchè l'inganno prima in certi casi, appunto verso chi non era ancora sicuro nelle sue persuasioni, era stato ammesso, sia perchè Glaucone aveva detto a Socrate che si facesse coraggio, poichè parlava davanti a persone per bene, ed era opportuno perciò rilevare qui che questa anzi era per lui una maggior responsabilità: questa interpretazione è confortata anche da ciò che segue subito dopo. Ciò posto, il καί che è davanti a δικαίων propongo levarlo e trasportarlo dopo, facendo reggere da περί soltanto i due ultimi genitivi: e con questo senso ho tradotto.

anche qua. — Perciò dunque parla. — Converrà dunque dire da capo di nuovo, dissi io, ciò che forse era meglio dire allora tutto di seguito. Ma probabilmente può star bene così, dopo che si è finito in ogni sua parte il C
dramma maschile condurre a termine anche il femminile, tanto più che tu mi ci provochi.

3. — Per uomini infatti nati ed educati come abbiamo descritto, non c'è, a parer mio, alcun altro retto possedimento nè uso delle donne e dei figli, se non seguendo l'indirizzo sul quale da principio ci eravamo avviati, quando abbiamo cominciato nel nostro discorso a rappresentare gli uomini come custodi di una greggia. — D'accordo. — Seguitiamo dunque assegnando loro procrea- D
zione analoga e nutrimento pure analogo, e vediamo se ci sta bene o no. — In che modo? disse. — Così: le femmine dei cani da guardia (1) crediamo noi che debbano far guardia insieme coi maschi come essi la fanno, e cacciare insieme e così tutto il resto in comune, o stare esse in casa come impotenti per causa dei parti e dell'allevamento dei catellini, e che ai maschi sia data tutta la fatica e tutta la cura della greggia? — In comune, disse, tutto, tranne che nell'uso delle une ci ricorderemo che E
sono più deboli e degli altri che più forti. — Ed è possibile, dissi io, adoperare un animale allo stesso uso, se non gli si dia lo stesso nutrimento e la stessa educazione? — Non è possibile. — Se le donne dunque le adopereremo per gli uffici stessi degli uomini, bisognerà insegnar loro le stesse cose? — Certo che sì. — Ma agli uomini fu data 452
musica e ginnastica? — Sì. — Anche alla donna dunque

(1) Aristotele (*Pol.*, II, 5, 24-25, p. 1264b) trova strano questo paragone con gli animali che nulla sanno del governo della casa (οἷς οἰκονομίας οὐδὲν μέτεστι).

bisognerà insegnare queste due arti e così pure quella della guerra, e dovranno usarne al modo stesso. — Da ciò che dici è naturale, disse lui. — Probabilmente però, dissi io, essendo fuor degli usi nostri, per molte delle cose di cui si è discorso si potrà trovare di che ridere, se si mettano in pratica al modo che s'è detto. — E molto disse. — E che ci vedi, dissi io, di più ridicolo? Questo certamente, che le donne faccian gli esercizi nude in pa-
B lestra con gli uomini, e non soltanto le giovani, ma anche quelle un po' mature, come adesso i vecchi nei ginnasi quando già rugosi e spiacevoli a vedersi si appassionino ancora per la ginnastica. — Sì, per Giove, disse, oggidì parrebbe una cosa ridicola. — Dunque, dissi io, poichè si è dato l'aire a questo discorso, non si ha da aver paura delle beffe degli spiritosi, qualunque cosa possan dire di
C cotali innovazioni e sulla ginnastica e sulla musica, e anche non meno sul maneggio delle armi e sull'andare a cavallo? — Dici giustamente. — Ma poichè il discorso è cominciato, bisogna pur venire al punto scabro della legge e si pregheranno questi signori di non seguir sempre l'abito loro, ma di voler esser seri e ricordarsi che non è molto tempo dacchè ai Greci pareva cosa turpe e ridicola, come ora pare alla maggior parte dei barbari, che gli uomini si facessero veder nudi, e che quando i
D Cretesi per primi e i Lacedemoni poi cominciarono a darsi alla ginnastica, avrebbero potuto i burloni d'allora dare già la baja a tutte queste cose. O non credi? — Sì, lo credo. — Ma dopochè, io penso, con l'uso parve meglio lo spogliarsi che non l'avviluppare tutta questa roba, anche ciò che agli occhi pareva ridicolo sparì davanti a quello che la ragione ebbe indicato essere il meglio, e questo dimostrò che è sciocco chi crede che ridicola sia altra cosa fuor che il male, come pure chi tenta di far da ridere avendo altro di mira come risibile che non sia la stoltezza e la malvagità, o chi viceversa si proponga sul

serio altro scopo che non sia quello del bene (1). — Precisamente, disse lui.

4. — Non dovremo dunque metterci prima d'accordo su questo punto, se cioè la cosa sia possibile o no, e porre la questione, voglia uno ridere o voglia sul serio disputare, se la natura umana femminile sia capace o no di 453
partecipare con quella maschile a tutte le faccende, o a nessuna, o se per alcune sia capace e per altre no, e questa appunto delle cose di guerra a quale specie appartenga? O non sarebbe questo, com'è naturale, il miglior modo di cominciare per finire altresì nel miglior modo? — Certo, disse. — Vuoi dunque, dissi io, che disputiamo noi per conto di quelli altri contro noi stessi, acciò le ragioni avversarie non siano strette d'assedio senza chi le difenda? — Niente impedisce, disse lui. — Possiamo dunque per conto loro dir così: « O Socrate e Glaucone, B
non c'è bisogno affatto che altri vi contraddica; voi stessi infatti nel principio della fondazione della città che avete fondato siete stati d'accordo dover ciascuno a parte a parte secondo la sua natura fare ciò che sa fare ». — Fummo d'accordo: e come no? — « Ora è possibile non vedere che la differenza di natura tra l'uomo e la donna

(1) καὶ καλοῦ αὖ σπουδάζει πρὸς ἄλλον τινὰ σκοπὸν στησάμενος ἢ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ. Tutte le spiegazioni che si dànno di queste parole io le credo affatto inaccettabili, sia per il senso grammaticale, sia per il senso logico. Il più lieve degli emendamenti proposti è la soppressione di καλοῦ accolta dallo SCHNEIDER. Così il senso corre piano. Anche così per altro non credo che il testo sia perfettamente sano, e ci vedo la contaminazione di due o più redazioni, una: καὶ αὖ σπουδάζει πρὸς ἄλλον τινὰ σκοπὸν ἢ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, dove σπουδάζει sarebbe coordinato al precedente ἡγεῖται: un'altra: καὶ ἄλλον τινὰ σκοπὸν στησάμενος ἢ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, dove στησάμενος sarebbe coordinato al precedente ἐπιχειρῶν: una terza: καὶ αὖ σπουδάζει ἄλλον τινὰ σκοπὸν στησάμενος ἢ κτλ. E questa è preferibile, perchè conserva l'antitesi fra il serio e lo scherzo. Cfr. *Riv. di Filol.*, 1915, p. 300. Forse una correzione scritta accanto dall'autore stesso e lasciata in sospeso fu occasione ai trascrittori di contaminare.

è grandissima? » — E come non ha ad essere? — « Non
si converrà dunque anche deputare a ciascuno dei due
sessi ufficio diverso conforme alla natura che gli è pro-
C pria? » — E perchè no? — « Come è possibile dunque
che non siate in errore e non vi contraddiciate quando
dite che gli uomini e le donne devono far le stesse cose,
mentre di natura son così diversi tra di loro? » Hai qual-
che cosa, o bello mio, da opporre a ciò? — Così subito,
disse, non mi è molto facile, ma io ti pregherò, come ti
prego, di interpretare altresì le ragioni, quali che esse
siano, della parte nostra. — Queste, dissi io, caro Glau-
cone, e altre cose molte di tal genere eran quelle che io
D prevedevo già da un pezzo, e perciò temevo e mi peritavo
di toccar della legge sul possesso e sull'allevamento delle
donne e dei figli. — No, per Giove, disse lui, non ha
l'aria di una questione molto comoda. — Non è infatti,
dissi; ma però è pur vero che, sia che uno cada in una
piccola vasca, sia che in mezzo al più gran mare, gli
convien nuotare egualmente. — Non v'ha dubbio. — Dob-
biamo dunque nuotare anche noi e cercar di salvarci da
cotesta discussione sperando o in un delfino che ci abbia
a prender sotto (1) o in qualche altra miracolosa via
E di salvezza. — Pare, disse. — Vediamo dunque, dissi io,
se ne troviamo l'uscita. Abbiamo riconosciuto che natura
diversa dovesse aver diverso ufficio, e che quella della
donna e quella dell'uomo son diverse; ed ora diciamo che
queste nature pur diverse devono attendere alle cose me-
desime. Ci accusate di questo? — Precisamente. — Magni-
454 fica davvero, dissi io, caro Glaucone, è la forza dell'arte
contraddittoria (2). — Perchè? — Perchè, dissi, mi pare
che in essa ci caschino molti anche senza volerlo, i quali

(1) Allude alla leggenda di Arione: cfr. i miei *Lir. Gr.*, II, p. 146.

(2) Per quest'arte cfr. *Soph.*, p. 225 B.

credono non di contendere ma di discorrere, appunto per non saper essi esaminare ciò che dicono dopo averlo diviso secondo specie e per perseguire invece le contraddizioni verbali di ciò che vien detto, non la dialettica adoperando l'un con l'altro, ma l'eristica. — È infatti questo, disse, il caso di molti: ma o che forse adesso minaccia d'essere anche il nostro? — Precisamente, dissi io. Si ri- B
schia infatti senza volerlo d'essere cascati anche noi in una questione di parole. — In che modo? — Che ciò che non ha la stessa natura non debba avere lo stesso ufficio, noi lo sosteniamo molto valorosamente e litigiosamente alla lettera, ma non abbiamo indagato in nessun modo che specie di diversità e di identità e con che riferimenti intendessimo allora definire, quando si sono attribuiti uffici diversi a nature diverse e alla stessa gli stessi. — Non l'abbiamo indagato di fatti. — Ci è permesso pertanto, dissi io, di domandarci, se sia la stessa C
la natura dei calvi e dei chiomati o non anzi contraria, e, quando si abbia riconosciuto che è contraria, qualora i calvi faccian delle scarpe, se non si abbia ad impedirlo ai chiomati, e, se le fanno i chiomati, a quelli altri. — Sarebbe ridicolo, disse. — Ma forse che, dissi io, è ridicolo per altro rispetto, se non perchè allora non abbiamo inteso di porre da una parte la natura totalmente identica e dall'altra la diversa totalmente, ma abbiamo tenuto conto solo di quella specie di diversità e d'uguaglianza D
che ha riferimento agli instituti della vita? Un medico, per esempio, e un altro medico dicevamo che hanno la stessa natura (1). O non lo credi? — Sì, lo credo. — E un medico e un fabbro l'han diversa? — Senza dubbio.

(1) Leggo con l'Adam: οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὸν τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν, che è perfetto proporzionale a ciò che segue (ἰατρικὸν δέ γε καὶ τεκτονικὸν ἄλλην). La lezione dei codici migliori καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν ὄντα è evidentemente erronea com'è scorretta: la grammatica si raddrizza mutando ὄντα in ἔχοντα

5. — Dunque, dissi io, anche la specie degli uomini e quella delle donne se ci si mostrino differire tra loro in capacità per una qualche arte o altra occupazione, questa diremo doversi assegnare all'uno dei due sessi; ma se ci pajano differenti in questo solo che la femmina
E partorisce e il maschio la cavalca, non diremo che sia per nulla dimostrato che per quel rispetto di cui discorriamo la donna sia diversa dall'uomo (1), ma continueremo a credere che a uno stesso ufficio devono attendere, sia i custodi nostri, sia le loro donne. — E a ragione,
455 disse. — Dopo ciò dunque pregheremo chi dicesse il contrario di insegnarci appunto questo, per che arte o per quale occupazione che concerna la costituzione dello Stato non sia la stessa, ma diversa la natura della donna e quella dell'uomo. — Ed è ben giusto. — Probabilmente pertanto, come dicevi tu poco fa, potrebbe dire anche un altro che su due piedi non è facile rispondere adeguatamente, ma che quando uno ci abbia pensato, non ci vorrà molta fatica. — Potrebbe dirlo. — Vuoi dunque che
B preghiamo chi ci contraddice così di tenerci dietro se mai gli potessimo dimostrare che nell'amministrazione dello Stato non c'è nessun ufficio che sia particolare della donna? — Voglio bene. — Or su, gli diremo allora, rispondi: Non dicevi tu che uno ha delle buone disposizioni per una cosa e uno no, in quanto che l'uno la impari facilmente e l'altro a stento? e che l'uno dopo breve apprendimento sa trovar subito da sè, oltre ciò che ha imparato, molte altre cose, mentre l'altro, dopo molto insegnamento o molto studio, non sa ritenere neanche quello che ha imparato? e che per l'uno le condizioni del cor-

---

con GALENO, ma, come nota bene l'ADAM, «il medico e chi ha l'anima di medico» metterebbe in vista piuttosto una diversità, sia pur lieve ed apparente, che non un'identità, il che non sarebbe opportuno per l'interesse dell'argomentazione.

(1) Questo nega ARISTOTELE, *Pol.*, II, 3, 8, p. 1260ᵃ.

po ajutano egregiamente l'intelletto e per l'altro son C
d'ostacolo? O è per altre differenze e non per queste che
tu definisci chi ha buona disposizione ad una cosa e chi
non l'ha? — Nessuno, disse lui, ne troverà altre. — Or
conosci tu uno studio al mondo nel quale per tutti questi
rispetti il sesso degli uomini non sia superiore a quello
delle donne? O ci dilungheremo a parlare sull'arte te-
storia o sul modo di fare le focacce e i pasticci, dove il
sesso femminile pare abbia qualche valore tanto che di- D
venta la cosa più ridicola al mondo se vi si lascia vin-
cere? — È vero, disse, ciò che dici, che è di gran lunga
superiore in ogni cosa, per modo di dire, l'un sesso al-
l'altro. Vi sono bensì molte donne migliori di molti uomi-
ni in molte cose; ma nel complesso è come tu dici. —
Non vi è dunque, o amico, alcun ufficio dell' ammini-
strazione dello Stato proprio della donna, perchè donna,
nè dell'uomo, perchè uomo, ma le disposizioni di natura
sono distribuite ugualmente nei due animali, e di tutte
le mansioni la donna ha parte da natura come ne parte- E
cipa l'uomo, soltanto essa è in confronto dell'uomo in
tutte più debole. — Certamente. — Allora imporremo
forse tutti gli uffici agli uomini, e alle donne nessuno? —
Ma come? — Ma si dà, credo, e possiamo affermarlo, an-
che una donna che ha attitudini mediche e una che
no, e così ce n'è che naturalmente intendono le arti delle
Muse, e ce n'è di quelle che non ne capiscono. — E come
no? — E una non ci sarà disposta alla ginnastica e alla 456
guerra ed un'altra pacifica e antiginnastica? — Crederei.
— E che? filosofa e odia-filosofi? e coraggiosa e scorag-
gita? — Si dà anche questo. — C'è dunque anche la donna
che sa far buona custodia e quella che no. Or non ab-
biamo noi trascelto una tal disposizione naturale anche
per gli uomini che destinavamo ad esser custodi? — Tale
appunto. — Ebbene, anche nella donna come nell'uomo
c'è la stessa disposizione per la custodia dello Stato, se

non in quanto l'una è più debole e l'altra è più forte. — È evidente.

B 6. — Tali dunque dovranno essere anche le donne che si sceglieranno per abitare con tali uomini e per far con essi la guardia, se è vero che esse sono a ciò sufficenti e di natura affine a loro. — Certamente. — E alle stesse nature non si dovranno dare gli stessi uffici? — Gli stessi. — Ritorniamo dunque dopo aver fatto un giro al punto di prima e riconosciamo che non è contro natura assegnare alle donne dei custodi musica e ginna-
C stica. — Precisamente. — Non cose impossibili dunque, nè simili a pii desideri avevamo posto per legge, poichè la nostra legge era conforme alla natura; piuttosto ciò che si fa ora contro queste regole, si fa, come pare, contro la natura. — Pare infatti. — Ma la nostra indagine era, se dicessimo cose possibili e ottime? — Era infatti. — E sull'esser possibili siamo già d'accordo? — Siamo, sì. — Che poi siano ottime, su questo ci resta ora d'intenderci? — È manifesto. — Quanto dunque al render la donna atta alla custodia, non ci potrà essere certo un'educazione per far gli uomini e un'altra per far le donne, e per tante
D altre ragioni e perchè la natura da educare è la stessa? — Non ci sarà. — Ora come la pensi su quest'altro punto? — Su quale? — Sul ritenere nel tuo giudizio che un uomo sia migliore e uno peggiore. O li credi tutti uguali? — No affatto. — Nella città dunque che abbiamo fondato quali uomini credi tu ci siano riusciti migliori, i custodi, che hanno avuto l'educazione che si è descritta, o i calzolai educati a fare i calzolai? — Mi domandi, disse, una cosa
E ridicola. — Capisco, dissi io: ma e degli altri cittadini non saranno questi i migliori? — E di molto. — E che? E le donne migliori delle altre donne non saranno queste? — Anche questo, disse, di gran lunga. — E c'è per lo Stato cosa migliore che avere in sè donne ed uomini

ottimi? — Non c'è. — E questo non è l'effetto della gin-
nastica e della musica adoperate come abbiamo divi- 457
sato? — Come no? — Non solo dunque una cosa possi-
bile, ma anche una cosa ottima abbiam posto per legge
alla città? — Così è. — Spogliarsi dunque dovranno le
donne dei custodi, poichè invece che di abiti si vestiranno
di virtù, e dovranno prendere ciascuna parte alla guerra
e alla difesa della loro città e non far altro: soltanto di
questi uffici i più leggeri sono da darsi alle donne piut-
tosto che agli uomini, per la debolezza del sesso. E quel-
l'uomo che rida a veder le donne nude far ginnastica, ad B
ottimo scopo *cogliendo* dal suo riso *un frutto immaturo*
*del sapere* (1), non sa, evidentemente, di che cosa rida nè
che cosa si faccia: benissimo infatti si è detto e si dirà,
che bello è ciò che è utile e brutto ciò che nuoce. —
Così è veramente.

7. — E questo, dunque, è, diremo, un primo maro-
so (2) cui siamo scampati discorrendo della legge sulle
donne, così che senza annegarvici del tutto abbiamo po-
tuto stabilire che i custodi nostri e le custodi abbiano C
a compiere in comune tutti gli uffici, e insieme in certo
modo abbiamo fatto sì che il discorso stesso fosse con-
sentaneo con se stesso a riconoscere che dice cose possi-
bili ed utili. — E veramente, disse, non era piccolo il
maroso dal quale sei scampato. — Non dirai più per al-
tro, dissi io, che fosse tanto grande quando tu abbia ve-
duto quello che lo segue. — Di' su, che io lo vegga, disse
lui. — A questa e alle altre leggi di prima, dissi io, ne

---

(1) ἀτελῆ τοῦ γελοίου σοφίας δρέπων καρπόν. Tranne τοῦ γελοίου le altre sono parole di Pindaro, fr. 209. Si può anche credere che questo τοῦ γελοίου sia stato sostituito da Platone a σοφίας, che in tal caso andrebbe eliminato, e allora si potrebbe anche intendere «cogliendo un frutto immaturo del ridicolo». Ma preferisco lasciare il testo come sta.

(2) Ripiglia l'immagine di p. 453 D.

tien dietro un'altra. — Quale altra? — Che queste donne
D siano tutte comuni a tutti questi uomini (1) e che nes-
suna conviva a parte con nessuno; e così i figli pure sian
comuni e nè il genitore conosca la sua prole nè il
figlio il genitore. — Di gran lunga, disse, questo è più
grave di quell'altro per la sua incredibilità e rispetto al
possibile e rispetto all'utile. — Non credo, dissi io, che
quanto all'utile si possa porre in dubbio, che non sia
un bene grandissimo che le donne siano comuni, e co-
muni siano i figli, sempre che ciò sia possibile; ma io
credo che sull'essere o non essere possibile la discussione
E sarà forte. — Intorno all'una e all'altra cosa, disse lui,
ci può essere molto da ridire. — Tu mi annunzi, dissi
io, una vera coalizione di argomenti. Ed io invece spe-
ravo dall'uno di essere sfuggito, quello se la cosa ti pa-
resse utile, e che mi resterebbe solo l'altro, se la sia pos-
sibile o no. — Ma mi sono accorto, disse lui, che scap-
pavi, e ora mi darai ragione di tutt'e due. — Bisogna,
dissi io, sottomettersi alla pena. Soltanto fammi un pia-
cere: lasciami godere della mia festa, come fanno gli
458 indolenti di spirito che quando vanno attorno soli si
imbandiscono da sè il proprio banchetto. Questi infatti
prima d'aver trovato in che maniera quello che deside-
rano possa cominciare ad avverarsi, trascurando ciò, per
non far la fatica di pensare se sia possibile o impossibile,
e posto come già dato quello che si pensano, si mettono
a disporre tutto il resto e si compiacciono di passare in
rassegna ciò che faranno come se la cosa sia avvenuta,
rendendo l'anima loro, già indolente per altri rispetti,
anche più indolente. E così anch'io dunque mi sento
B molle, e quella parte là desidero rimandarla e studiar in
che modo sia poi possibile, e adesso invece ammessa come

(1) Cfr. Arist., *Eccl.*, 614 sgg., che ha pressochè le stesse parole.

certa la possibilità, esaminerò, se tu me lo concederai, come disporranno i reggitori queste cose, posto che avvengano, e ⟨dimostrerò⟩ che avvenendo così avverrebbero nel modo più utile e per la città e per i custodi medesimi. Questo io mi proverò di esaminare con te innanzi tutto, e il resto dopo, se tu me lo concedi. — Ma te lo concedo, esamina pure.

— Credo pertanto, dissi io, che se i reggitori saranno
degni di questo nome ed i loro ausiliari analogamente, C
gli uni vorran fare ciò che venga ordinato e gli altri ordinarlo, parte obbedendo essi stessi alle leggi e parte imitandole in quanto sia lasciato in loro arbitrio. — Naturale, disse. — Ora tu, dissi io, legislator loro, come hai scelto gli uomini, così anche le donne le darai loro scegliendole quanto è possibile di simile natura. Essi poi come quelli che avranno in comune le case e le mense, e non possederanno a parte nessuno niente di tutto ciò, si troveranno accanto a loro e mescolandosi con loro nei
ginnasi e negli altri atti della vita, saran tratti al mutuo D
accoppiamento dalla necessità che è in loro innata. O non ti pare che io dica ciò che di necessità deve accadere? — Di necessità, disse lui, non geometrica, ma erotica che rischia d' essere anche più stringente di quell' altra in persuadere e tirare la massa della gente.

8. — E proprio, dissi io. Ma oltre di ciò, caro Glau-
cone, congiungersi fra loro disordinatamente o fare a ca- E
priccio nè è lecito in una città che sia in grazia di Dio, nè lo permetteranno i magistrati. — Non è giusto infatti. — È chiaro dunque che oltre di ciò istituiremo le nozze quanto più sante sia possibile: e sante potrebbero essere quelle che sono più giovevoli. — Precisamente. — Come
potranno allora essere le più giovevoli? Rispondi a que- 459
sto, o Glaucone: io vedo in casa tua e cani da caccia e una gran quantità d'uccelli di razze nobili: hai dunque,

ti prego, mai posto attenzione alle nozze loro e alla loro procreazione? — A che proposito? — Tra questi stessi innanzi tutto, ancorchè di buona razza, non ve ne sono o non se ne vedono alcuni migliori degli altri? — Ve ne sono. — Forse che dunque fai procreare da tutti quanti indifferentemente, o cerchi sopra tutto dai migliori? —
B Dai migliori. — E che? Dai più giovani? o dai più vecchi? o da quelli che sono nel maggior fiore? — Da quelli che sono nel fiore. — E se non siano procreati così, non credi tu che la tua razza di uccelli e di cani sia per diventare molto peggiore? — Lo credo, disse. — E cosa credi dei cavalli e degli altri animali? che la sia altrimenti? — Sarebbe assurdo, disse lui. — Cospetto! caro amico, dissi io, dovremo avere dei reggitori bene all'erta, se anche per la razza umana la è così! — La è
C così, disse: ma perchè questo? — Perchè, dissi io, converrà loro adoperar molti rimedi. E il medico, per i corpi che non hanno bisogno di rimedi, ma vogliano sottostare ad un regime, reputiamo che basti anche se è da poco: quando invece bisogni ricorrere ai rimedi, sappiamo bene che ne occorre uno più bravo. — Questo è vero: ma a che proposito lo dici? — A questo, dissi io; che a continue menzogne ed inganni c'è pericolo che i reggitori devano ricorrere per il vantaggio dei loro go-
D vernati; ed abbiamo detto già che tutte queste cose ad uso di farmachi possono essere utili. — E s'è detto bene, disse. — E nelle nozze e nella procreazione questo bene pare debba aver luogo non troppo raramente. — In che modo? — Conviene, dissi io, dopo ciò che si è già ammesso, che i migliori si congiungano con le donne migliori quante più spesse volte è possibile e viceversa i da meno con le da meno, e la prole degli uni allevarla e
E degli altri no, se la greggia ha da essere perfetta. E tutto ciò deve accadere senza che sia saputo da nessuno tranne che dai reggitori, se ancora la greggia dei custodi vuol

essere sicura da ogni sedizione. — Benissimo, disse. —
Si han dunque da fissare per legge delle feste nelle quali
faremo convenire insieme le spose e gli sposi, e vi sa-
ranno sacrifici e si comporranno inni dai nostri poeti con- 460
venienti alle nozze che si celebrano. E il numero dei
connubi lo lasceremo all' arbitrio dei magistrati, acciò
quanto è possibile provvedano a conservare lo stesso nu-
mero d'uomini, tenendo conto delle guerre e delle ma-
lattie eccetera, e la città per quanto è possibile non ci
riesca nè troppo grande nè troppo piccola. — Bene, disse.
— E bisognerà, credo, trovare certi sorteggi artificiosi,
acciocchè quel dappoco, che s'è detto, di ogni suo accop-
piamento incolpi la fortuna e non già i magistrati. —
Artificiosi molto, disse lui.

9. — E ai più bravi dei giovani in guerra o altri- B
menti si dovrà dare oltre che altri premi e ricompense
anche più larga facoltà di giacersi con le donne, affinchè
nel tempo stesso con questo pretesto la maggior parte
dei nati sian pure del lor seme. — Benissimo. — Dun-
que anche la prole che di mano in mano venga al mondo,
ci saranno a riceverla delle magistrature a ciò deputate,
sia d'uomini, sia di donne, sia d'ambedue i sessi, — poi-
chè le magistrature, non è vero? han da essere comuni
e alle donne e agli uomini. — Sì. — E la prole dei C
buoni, io credo, questi magistrati la porteranno in un
chiuso speciale presso delle nutrici che abiteranno in un
luogo appartato della città, e quella del peggio, o anche
se dei primi ne nasca di deforme, la nasconderanno
come si conviene in luogo arcano e secreto. — Certo,
disse, se si dee conservar pura la specie dei custodi. —
Questi ⟨magistrati⟩ dunque si prenderanno cura anche
dell'allevamento conducendo le madri al detto chiuso
quando siano gonfie di latte (industriandosi però con
ogni industria acciò nessuna conosca il proprio figlio), e D

procacciandone altre che abbian latte, se quelle non siano
sufficenti. A tutte poi baderanno acciò allattino per un
tempo misurato, e le veglie e le altre fatiche le assegneranno alle balie asciutte e alle bambinaie. — Molte agevolezze, disse lui, nella maternità tu lasci alle donne dei
custodi. — E si conviene, dissi io. Ma vediamo il seguito, come ci eravamo proposti. Abbiamo infatti detto
che la prole deve nascere da chi sia nel fiore dell'età.
E — Veramente. — Pare dunque anche a te che il periodo
giusto del fiorire siano per la donna vent'anni e per
l'uomo trenta? — Quali anni? disse. — Per la donna,
dissi io, a cominciare dall'età di vent'anni fino alla quarantina ⟨è il tempo di⟩ partorire per il nostro Stato;
e per l'uomo, dopo che abbia lasciato passare il *fior più
acuto di suo corso* (1), ⟨è quello di⟩ generare di lì in poi
per lo Stato fino ai cinquantacinque. — Di tutt'e due in-
461 fatti, disse lui, questo è il fiore del corpo e della mente.
— Se dunque uno, o più vecchio o più giovane di così,
s'impacci di procreazioni per la comunità, nè pio nè giusto diremo il fallo suo, come che egli pianti nello Stato
un figliuolo, il quale, se riesca a farla franca, nascerà
senza che il suo concepimento sia stato consacrato dai
sacrifici e dai voti che innalzano per ogni connubio le
sacerdotesse e i sacerdoti e la città tutta quanta, ⟨sacrifici e voti⟩ che di buoni sempre nasca una prole anche
migliore e di utili cittadini anche più utili; mentre costui
B sarà prodotto nelle tenebre per opera di fiera inconti-
nenza. — Giusto, disse. — E così ⟨varrà⟩ la stessa legge,
dissi io, se uno in età da ancor generare tocchi una
donna che sia pur di giusta età, senza che il magistrato

(1) τὴν ὀξυτάτην δρόμου ἀκμήν. Son parole tolte di certo a qualche poeta: l'ADAM pensa a Bacchilide e a Pindaro; io, data la poca razionalità dell'espressione, starei di preferenza per il secondo.

ve lo spinga; poichè egli così introduce nello Stato un figliuolo bastardo e non conforme a legge e non conforme a religione. — Benissimo, disse. — Quando poi, penso io, e le donne e gli uomini siano usciti dall'età prescritta al generare, li lasceremo liberi di accoppiarsi con chi vogliano, salvo che con la figlia, con la madre, con le C figlie delle figlie e con le ascendenti della madre, e viceversa le donne, salvo che col figlio, col padre e coi discendenti e ascendenti di questi; tutto ciò per altro dopo aver raccomandato loro di procacciar sopra tutto che non venga alla luce alcun tale loro frutto, se mai sia concepito, e se pur deva nascere, trattarlo come se per lui non vi dovesse essere affatto di che nutrirlo. — Anche questo, disse, è detto ragionevolmente; ma i padri e le figlie e quelli altri di che ora discorrevi, come si riconosceranno tra di loro (1)? — Non si riconosceranno, dissi D io, ma da quel giorno che uno si sia fatto sposo, quelli che nascano nel decimo o nel settimo mese da quello, questi tutti egli li chiamerà i maschi figli e le femmine figlie, ed essi lui padre, e così ancora i nati di questi figli dei figli, ed essi viceversa ⟨chiameranno⟩ loro nonni ed avole, e quelli che sian nati in quel tempo nel quale i padri e le madri loro procreavano ⟨li chiameranno⟩ fratelli e sorelle, così che, come ora si diceva, non si toccheranno (2). I fratelli e le sorelle però la legge può con- E

(1) Cfr. ARIST., *Eccl.*, 635 sgg.

(2) È curioso notare che precisamente questi soli concepiti nella stessa festa che Platone chiama fratelli e sorelle non dovrebbero esser tali secondo il senso nostro. Se infatti sono stati generati tutti nella stessa festa, devono essere stati generati ciascuno da un padre e da una madre differenti. Se invece l'interdetto durava per tutta l'età generativa del padre e della madre (il che dalle parole di Platone non appare affatto), il congiungimento diventava presso che impossibile. Infatti non conoscendosi nè il padre nè la madre, ciascuno dovrebbe supporre in essi l'età minima e poichè chi genera a trent'anni può generare fino a cinquantacinque la congiunzione tra nati in questo lasso può essere

ceder che coabitino, se la sorte lo consenta e l'oracolo di Pito inoltre lo approvi. — Benissimo, disse lui.

10. — Questa e di questa fatta, o Glaucone, sarà la comunanza delle donne e dei figli per i custodi dello Stato nostro; e come esso sia conseguente a tutto il resto degli ordinamenti e di gran lunga la migliore, questo dopo ciò bisogna che ce lo facciamo assicurare dal ra-
462 gionamento. O che altro faremo? — Faremo così, per Giove, disse lui. — Or non è di qui che possiam cominciare ad intenderci, se cioè domandassimo quale sia il maggior bene che sapremmo indicare per l'ordinamento della città al quale il legislatore dirigendo la mira deve porre le leggi, e quale il maggior male, e poi vedessimo se ciò che ora si è discorso si adatti alle orme del bene e a quelle del male non si adatti? — Precisamente, disse lui. — E si dà un male maggiore nello Stato di quello che
B lo squarcia e di uno ne fa molti? o un maggior bene di quello che possa legarlo insieme e farlo uno? — Non si dà. — Or la comunanza del piacere e del dolore non lo collega insieme forse, qualora i cittadini, per quanto è possibile, si allegrino e s'attristino tutti in modo simile per gli stessi acquisti e per le stesse perdite? — Precisamente, disse. — E l'appartarsi per questi rispetti non lo discioglie, quando gli uni siano addoloratissimi e gli altri festosissimi per gli stessi casi dello Stato o di quelli
C che sono nello Stato? — E come no? — E forse che una

---

incestuosa; ma i nati dopo devono pur crescere e giungere a maturità, le femmine in vent'anni e gli uomini in trenta, quindi la generazione legittima per i maschi non potrebbe aver luogo che ai 55 anni, quando è tempo di smettere, e analogamente per le donne. Or Platone non può avere inteso di dir questo (o l'eccezione che l'oracolo può fare diverrebbe la regola): resta dunque ch'egli ebbe in mente solo la fratellanza fittizia dei concepiti in una sola festa, e trascurò affatto quella naturale. Così però la fratellanza è ridotta a pochi affatto, e non torna più vero che i giovani debban considerarsi tutti fratelli.

tal condizione di cose non nasce da questo che nello Stato non suonano a una voce queste parole *mio* e *non mio*, e quanto all'altrui parimenti? — Non v'ha dubbio. — E quella città invece in cui il maggior numero di cittadini per la stessa cosa e nello stesso senso adopera questa parola *mio* e *non mio*, non è ottimamente governata? — Proprio davvero. — E non è anche quella che somiglia di più ad un sol uomo? Per esempio, quando un dito di uno di noi sia ferito, tutta la comunione che le parti del corpo hanno con l'anima, accordata (1) in un solo ordinamento che le è dato da ciò che in essa ha D
il comando, se ne accorge e mentre è malata una parte si conduole tutta quanta, e così diciamo che l'uomo ha male al dito. E di qualsiasi altra parte dell'uomo è lo stesso discorso, per il dolore se una parte si ammala, per il piacere se risana. — Lo stesso, disse. — E (2), ciò che domandavi, vicinissima a costui sta di casa la città che sia ottimamente governata. E quando a un cittadino, penso io, tocchi qualsiasi cosa o di bene o di male, una tal città più che alcun'altra dirà che è a se stessa che è toccato, e tutto quanta con lui insieme sarà lieta E
o insieme sarà triste. — Di necessità, disse, quella bene regolata.

11. — Potrebbe esser ora, dissi io, di ritornare alla città nostra e di esaminare su di essa le conclusioni del ragionamento se la vi si conformi più d'ogni altra, o se

(1) Preferisco la lezione τεταμένη per il confronto con IX, p. 584 C e altri luoghi simili: del resto anche τεταμένη (ordinata) come ha pari autorità di tradizione, così dà un senso ugualmente buono.

(2) Queste parole da tutti gli editori vengono assegnate pure a Glaucone: a me pare invece debba cominciare di qui la risposta di Socrate. Accennano infatti ad una domanda che era stata mossa dall'altro interlocutore, e le questioni le fa Glaucone e Socrate le risolve.

463 qualche altra anche meglio. — S'ha a esaminare, disse lui. — E allora? C'è anche negli altri Stati governo e popolo? e c'è anche in questo? — C'è. — E cittadini, — è vero? — costoro si chiameranno tutti l'un con l'altro? — Come no? — Ma oltre che cittadini, come chiama il popolo nelle altre città i governanti? — Nella maggior parte signori, e in quelle governate a democrazie con questo nome appunto di governanti. — E nella nostra il popolo cosa li dirà? Oltre che cittadini cos'altro dirà che
B siano i governanti? — Salvatori e difensori, disse lui. — E questi il popolo? — Loro pagatore e mantenitore. — E i governanti nelle altre città come chiamano la gente del popolo? — Servi, disse. — E i governanti tra di loro? — Colleghi di governo. — E i nostri come? — Colleghi di custodia. — Sapresti pertanto indicare se dei governanti delle altre città ce n'è qualcuno che tratti qualche suo collega come familiare e qualche altro come estra-
C neo? — Molti ne conosco. — E il familiare non lo considera e non lo dice cosa sua propria, e l'estraneo cosa non sua? — Così è. — E i tuoi custodi invece? Ce n'è uno che avrebbe da reputare o da trattare come straniero qualche suo compagno di custodia? — No affatto, disse, poichè con chiunque egli s'imbatta, crederà di trovare come o un fratello o una sorella, o un padre o una madre, o un figlio o una figlia, o discendenti o ascendenti di questi. — Dici benissimo, dissi io; ma rispondi a questo ancora: forse i nomi soli imporrai loro di famiglia?
D o anche le azioni tutte vorrai che le compiano conforme ai loro nomi, e quindi verso i padri ciò che la legge vuol che si faccia in fatto di reverenza e d'attenzioni, come pur quanto all'obbligo dell'obbedienza ai genitori, o che non avran bene nè dagli Dei nè dagli uomini, poichè non farebbero cose nè pie nè giuste, se facessero altrimenti che così? E non sarà questa la solfa, o sarà diversa, che sonerà subito intorno agli orecchi dei figli da parte

di tutti i cittadini a proposito dei padri che altri dia loro a credere per tali e a proposito degli altri congiunti? E
— Questa, disse lui; chè sarebbe ridicolo se senza delle opere questi nomi di famiglia sonassero soltanto per le bocche. — Fra tutte le città, dunque, in questa più di tutte, quando ad uno le cose van bene o vanno male, consoneranno tutti in quella parola che or dicevamo e dirà ciascuno: la mi va bene o la mi va male. — Verissimo, disse lui. — Ma a questa persuasione e a questa parola 464
non dicevamo noi venir di conseguenza i piaceri e i dolori in comune? — E dicevamo rettamente. — Dunque di quella cosa i cittadini nostri godranno la comunione più perfetta la quale tutti chiamano *mia* (1), e per tale comunione ne avranno così una pure grandissima e del dolore e del piacere? — L'avranno. — Or causa di ciò, oltre gli altri ordinamenti, non è la comunione dei figli e delle donne ordinata per i custodi? — Questa innanzi tutto, disse lui. B

12. — Questo infatti convenimmo essere il massimo bene per lo Stato allorchè abbiamo rassomigliato la città ben ordinata ad un corpo nelle sue relazioni con una sua parte rispetto al piacere e al dolore. — E giustamente, disse, ne abbiamo convenuto. — Del massimo bene

(1) Tutto questo nega Aristotele in *Pol.*, II, 3, 1 sgg., p. 1261b. Non si può dire propriamente *mio* ciò che non ci appartiene individualmente: nè cotesta comunanza accresce punto ma diminuisce l'interessamento, perchè ciascuno si cura di più delle cose sue proprie che di quelle comuni con gli altri; e chi è a questo modo padre di mille figli è padre per una millesima parte, e anche dubbio, perchè non sa se un figlio lo abbia avuto per davvero o se sia campato. Aggiungi che poi non si può impedire che ci sia chi dalla somiglianza congetturi chi è veramente il suo padre o la sua madre. E poco più oltre (*ibid.*, 4, 5 sgg., p. 1262b) afferma che questo sistema è l'opposto di quello che occorre per unire in amicizia i cittadini (che è ciò che si vorrebbe); con legami così rilassati l'amicizia non può essere che molto diluita, come sarebbe una goccia di dolce in molta acqua.

dunque per la città ci si è mostrata cagione la comunione dei figli e delle donne tra i difensori di essa. — E davvero, disse. — E così siamo d'accordo anche con ciò che s'era detto: dicevamo infatti che nè case private costoro devono avere, nè terre, nè alcun possedimento,
C ma che ricevendo dagli altri il lor mantenimento come mercede della custodia, devono consumar tutto in comune, se hanno da essere custodi per davvero. — Bene, disse. — Ora, dico io, non è egli vero che ciò che fu detto prima e ciò che diciamo ora li rende anche più custodi veri, e fa sì che la città non venga scissa — ⟨come sarebbe⟩ se chiamassero essi *mia* non la stessa cosa, ma chi una chi altra, tirando l'uno a casa sua tutto ciò che possa acquistare a parte dagli altri, e l'altro alla sua,
D che è diversa, e ⟨chiamassero⟩ moglie e figli persone diverse, di cose loro proprie e private procacciandosi piaceri e dolori propri e privati, — ma con un concetto unico di ciò che loro appartiene tendendo tutti al fine stesso, ⟨li fa⟩ essere così per quanto è possibile uguali nel sentire il dolore e il piacere? — Evidentemente, disse lui. — E che? Le liti e le accuse reciproche non se ne andranno via, per così dire, da costoro, appunto per non posseder essi niente di proprio tranne il corpo ed esser comune tutto il resto? Donde essi hanno la fortuna di
E non combattersi mai (1) in quanto avviene che per il possesso di ricchezze o di figli o di parenti gli uomini tra loro si combattono. — Ne saranno esenti necessariamente. — E così neanche processi per violenza o per ingiurie vi potrebbero essere giustamente tra loro. Perocchè che il compagno difenda il compagno, noi riconosceremo che è bello e giusto stabilendo per legge la protezione delle

(1) Aristotele (*Pol.*, 5, 11 sgg., p. 1263 b) nega che le liti lamentate nascano da mancanza di questa comunione, e le attribuisce invece alla malvagità umana.

persone. — Giusto, disse. — E anche questo, dissi io, la 465
nostra legge ha di giusto che se uno mai si adiri con un altro sfogando in questa subita ira l'animo suo meno facilmente passerebbe poi a liti maggiori. — Precisamente. — E al più vecchio sarà ordinato di governare i giovani tutti e di punirli. — È naturale. — E così, che il più giovane, senza che i reggitori lo comandino, non ardisca di battere il più vecchio nè fargli altrimenti violenza: non è vero? E credo non gli farà neanche altro disdoro. Poichè vi sono ad impedirvelo due custodi sufficenti, la
vergogna e il timore, la vergogna che trattiene dal met- B
tere le mani addosso a coloro ch'essi han per genitori e il timore che gli altri vengano in soccorso dell'offeso, quali come figli, quali come fratelli, quali come padri (1). — Accade infatti così, disse. — Per ogni rispetto dunque da queste leggi gli uomini avran pace tra loro? — E molta pace, disse. — Ma se questi tra di loro son concordi non c'è pericolo che il resto della città mova sedizione o contro di loro o gli uni contri gli altri. —
No infatti. — Io mi perito poi di annoverare per la C
meschinità loro i mali più piccoli, dai quali potrebbero esser liberati, dall'adulazione i poveri verso i ricchi, dalle strettezze e dai dolori quanti se n'hanno per l'allevamento dei figli e per trovar il denaro necessario per il mantenimento della famiglia, sia pigliando a prestito sia negando il debito, sia le cose comunque procacciate consegnandole alle mogli e ai famigliari perchè ne dispongano; — e quanti e quali guai si patiscano ora per
questo, caro amico, è tanto chiaro quanto ignobile e non D
degno di esser ricordato. — E chiaro infatti, disse, anche ad un cieco.

(1) Aristotele (*Pol.*, II, 11, 1, p. 1362ª) crede anzi che la ignoranza dei rapporti familiari debba essere occasione dei più gravi delitti e della loro impunità. Cfr. Arist., *Eccl.*, 640 sgg.

13. — Da tutto ciò pertanto essi saranno liberati e vivranno una vita più beata della vita beata dei vincitori in Olimpia. — In che modo? — Per una piccola parte soltanto di ciò che a questi è guarentito i vincitori olimpici (1) si reputan beati: la vittoria infatti di questi nostri è più bella e il mantenimento a pubbliche spese è più completo. Poichè la vittoria ch'essi guadagnano è la salvezza di tutta quanta la città, ed essi e i loro figli van redimiti e del mantenimento (2) e di tutte le altre
E cose di che la vita ha bisogno, e viventi hanno dalla città loro ⟨questi⟩ premi e ottengono, morti, degna sepoltura. — E sono, disse, belle cose. — Or ti ricordi, dissi io, che più indietro un discorso non so più di chi (3) ci rimproverò, quasi noi facessimo i custodi nostri non
466 felici, in quanto che potendo essi avere tutto ciò che hanno i cittadini non avrebbero niente? E noi in qualche luogo abbiamo detto che questo, se mai capitasse, lo avremmo esaminato più tardi e che per intanto i custodi li facevamo custodi e la città tutta la facevamo, per quanto stava in noi, felicissima e non avevamo di mira una classe speciale di essa per far questa felice? — Mi ricordo, disse lui. — E allora? La vita dei nostri difensori, se ci si è mostrata ora più bella e migliore di molto di quella dei vincitori in Olimpia, non avrà certo niente
B che fare con quella dei calzolai o di altri artieri o contadini? — Non mi pare, disse. — Ma, quello che dicevo allora, è giusto ripetere anche qui, che cioè, se il custode si metterà in mente di diventare felice in modo da non poter essere più custode, nè gli basterà la vita così misu-

(1) Dei premi straordinari concessi ai vincitori ai giuochi ginnici ho detto nei *Prolegomeni* alla mia versione di Pindaro, cap. II, § 3.

(2) La frase in italiano torna un po' strana, ma non più forse che in greco.

(3) Cfr. IV, p. 419 A. Chi parlava era Adimanto.

rata e sicura e a nostro credere ottima, ma per una stolta e puerile opinione che gli frulli in testa sulla felicità si slancerà ad arraffare, per la forza che ha, quanto v'è C
nello Stato, conoscerà che veramente Esiodo (1) era saggio quando diceva che la metà è in certo modo più dell'intero. — Se vorrà, disse, ascoltare il mio consiglio, si contenterà di questa vita. — Ammetti dunque, dissi io, la comunanza delle donne con gli uomini, quale l'abbiamo descritta, e quanto all'educazione dei figli e quanto alla difesa degli altri cittadini, e che, o rimanendo in città o uscendo alla guerra, esse debbano insieme con loro e fare la guardia e andare alla caccia, come avviene D
dei cani, e d'ogni cosa in tutti i modi per quanto sia possibile aver parte comune? E ⟨ammetti tu che⟩ facendo esse questo farebbero il lor meglio e punto contro la natura di femmina in rapporto a quella di maschio, dalla quale anzi l'uno e l'altra sono fatti appunto per aver comunione tra di loro? — Lo ammetto, disse.

14. — Ed ora, dissi io, ci resta a determinare quell'altra cosa, se cioè anche tra gli uomini è possibile, come per gli altri animali, che questa comunione si abbia e in che modo sia possibile. — Mi hai prevenuto, disse lui, dicendo appunto quello che stavo per opporre. — Poichè quanto alle cose della guerra, credo, dissi io, che E
sia già chiaro in che modo la faranno. — In che modo? disse lui. — Usciranno a campo insieme e inoltre condurranno alla guerra quelli dei fanciulli che siano già forti abbastanza, affinchè come i figli degli altri operai vedano coi loro occhi quelle cose che fatti grandi dovranno fare essi medesimi, e oltre del vedere prestino servizio 467
ed ajuto in tutte le cose della guerra e si prendano cura dei padri e delle madri. O non hai badato nelle arti

(1) *Opp.*, 40.

come i figli dei vasai guardano e ministrano per molto
tempo prima di cominciare a fare i vasi? — E davvero.
— O forse che i vasai hanno da educare i figli con mag-
gior cura che i custodi i loro nella vista e nella pratica
di ciò che si conviene? — Sarebbe risibile, disse lui. —
B Ma anche combatterà più gagliardamente ogni animale
quando sian presenti i nati suoi. — È così; ma c'è un
pericolo, o Socrate, non piccolo, se siano battuti, co-
me del resto in guerra può accadere, che oltre che se
stessi perdendo pure i figli, rendano lo Stato incapace
di rifarsi. — Dici il vero, dissi io; ma credi tu che la
prima cosa da curare sia di non mettersi mai in un pe-
ricolo? — No affatto. — E allora se un pericolo hanno
a correre, non ⟨sarà meglio corran⟩ quello per il quale,
C se lo vincano, saranno fatti migliori? — È evidente. —
Ma credi tu che conti poco e non valga la pena di un
rischio il vedere o no i fatti della guerra per giovinetti
che han da esser poi uomini di guerra? — No, ma im-
porta anzi molto per lo scopo di che parli. — Questo
dunque dovrà innanzi tutto procacciarsi, di far sì che
i ragazzi siano spettatori della guerra, e quindi trovar
modo di porli al sicuro. E così andrà bene: non è vero?
— Certo che sì. — Dunque, dissi io, innanzi tutto i loro
padri, quanto per uomini si può, non saranno ignoranti,
D ma intendenti delle mosse militari, quali siano e quali no
pericolose? — È naturale, disse lui. — Alle une dunque
li condurranno e alle altre ⟨di condurli⟩ se ne guarde-
ranno. — È detto giusto. — E a reggitori loro, dissi io,
porranno non più gli scarti, ma quelli che per pratica
ed età sian atti ad essere e guide e pedagoghi. — Così
sta bene. — Ma però, lo ammetteremo, molte cose avven-
gono a molti anche contro la loro aspettazione. — E dav-
vero. — Per tali casi dunque, caro amico, bisognerà fin
da principio metter l'ali ai ragazzi, acciò, se occorra,
E fuggano di volo. — Come dici? — A cavallo, dissi io,

bisogna farli salire giovanissimi, e quando abbian loro insegnato a cavalcare condurli a questo spettacolo su cavalli non dirò feroci e da battaglia, ma velocissimi e al freno docilissimi. Così contempleranno molto bene ciò che importa loro, e con tutta sicurezza, se occorra, si salveranno seguendo le guide più attempate. — Mi pare, disse, che tu dica giustamente. 468

— E quanto alla guerra? dissi io: come si devono contenere i tuoi soldati fra di loro e verso i nemici? La vedo io giusta oppure no? — Che cos'è che vedi? disse lui. — Quello di loro, dissi, che abbandoni il posto o getti via le armi, o faccia per viltà qualcos'altro di simile, non si deve degradarlo a operajo o agricoltore? — Certamente. — E chi si faccia prender vivo dai nemici, non lo si dovrà dare in dono a chi l'ha preso, acciò si serva della sua preda a piacimento? — Naturalmente. — E chi B invece si sia segnalato e fatto glorioso non ti pare che deva innanzi tutto lì sul campo dai commilitoni ragazzi e fanciulli, ciascuno a parte, esser coronato? O che no? — Mi pare, sì. — E ci saranno strette di mano? — Mi pare anche questo. — Ma quest'altro, credo, dissi io, che non ti parrà più. — Che cosa? — Baciare ed essere baciato da ciascuno. — Anzi molto più di tutto. E aggiungerei alla legge che, fino a che duri quella campagna, a nessuno sia permesso di negarsi se egli voglia baciarlo, C affinchè se c'è qualcuno che sia innamorato o di maschio o di femmina sia anche più invogliato di guadagnarsi il premio del valore. — Bene, dissi io. Che poi a chi si mostri valoroso siano in pronto più nozze che agli altri, e che più spesso in confronto degli altri costoro sian prescelti, acciò di essi ne nasca il più gran numero, lo si è detto già. — L'abbiamo detto infatti, disse.

15. — Ma anche secondo Omero è giusto onorare con tali premi quanti dei giovani siano valorosi. Poichè an- D

che Omero disse che Ajace, il quale in guerra si era segnalato, veniva premiato con intere terga di bue (1), quasi il premio naturale per un giovane fiorente e valoroso fosse quello dal quale insieme con l'onore si accresce altresì la vigoria. — E facevan benissimo, disse. — Crederemo dunque in questo ad Omero. E anche noi perciò nell'occasione dei sacrifici e in tutte le altri simili i valorosi, nella misura che si sian mostrati valorosi, li onoreremo e con inni e con ciò che ora dicevamo e oltre
E di ciò « con seggi d'onore, con carni e con pieni bicchieri » (2), affinchè insieme con l'onorarli diano incremento al valor loro, siano uomini o donne. — Parli benissimo, disse. — Ebbene; e dei morti durante la campagna chi abbia avuto una morte gloriosa, non diremo innanzi tutto ch'egli è di razza aurea? — Meglio che ogni altro. — E non crederemo noi ad Esiodo, che, quando muojano alcuni di tal razza,

469 Puri dèmoni gli uni diventano sopra la terra
Scongiuratori di mali, degli uomini almi custodi? (3)

— Crederemo, sì. — Informatici dunque dal Dio come convenga e con quali distinzioni comporre nel sepolcro gli uomini eroici e divini, li seppelliremo così e nel modo ch'egli ci insegni? — E perchè non lo si farebbe? — E per il tempo avvenire onoreremo e riveri-
B remo le loro tombe come tombe di dèmoni? E questo stesso riterremo anche quando muoja di vecchiezza e in qualsiasi altra maniera alcuno di quelli che in vita siano stati riconosciuti come segnalatamente virtuosi? — È giusto infatti, disse lui.

Ebbene, e verso i nemici come agiranno i soldati no-

---

(1) *Il.*, VII, 321.
(2) *Il.*, VIII, 162.
(3) Un luogo simile ma non identico è nel nostro Esiodo, *Opp.*, 122-23.

stri? — A che proposito? — Innanzi tutto quanto a ridurli in schiavitù: ti pare giusto che una città greca abbia a rendere schiavi altri greci, o che piuttosto ciò non si possa concedere neppure ad alcun' altra (1), in quanto sia possibile, e a questo si debba avvezzarsi, a risparmiare la razza Greca, stando bene in guardia di C
non essere fatti noi schiavi dei barbari? — In tutto e per tutto, disse, è meglio risparmiarla. — Nè ⟨dovran⟩ dunque possedere essi alcun schiavo Greco, e questo stesso ⟨dovran⟩ consigliare agli altri Greci? — Precisamente; poichè così si rivolgerebbero più contro i barbari, e non si offenderebbero tra loro. — E che? dissi io; spogliare i morti, salvo che delle armi, quando vincano, ti pare che stia bene? O non è un pretesto per i vili di non andare incontro a chi combatte ancora, quasi D
facessero punto il dover loro a star lì curvi sopra il morto? E non perirono già molti eserciti per causa di simili saccheggi? — È verissimo. — E non ti pare ignobile e sordido spogliare i cadaveri e da mente femminile e meschina il reputar nemico il corpo del morto, mentre il vero nemico è volato già via e non rimane che lo strumento con cui egli combatteva? O credi tu che quelli che ciò fanno facciano diverso dai cani, i quali E
infieriscono contro i sassi da cui sian colpiti e lascian star chi li scaglia? — Neanche un tantino, disse lui. — Bisogna rinunciare dunque a spogliare i cadaveri e a impedire la loro sepoltura. — Bisogna rinunciare, sì, disse egli, per Giove.

16. — E neanche certamente porteremo ai templi le armi per appenderle in voto e tanto meno quelle dei

(1) Cioè, nè anche all'infuori della nostra repubblica nel mondo com'è. Ho accettato la interpretazione dell'Adam, che mi pare la più logica.

Greci, per poco che teniamo conto della carità (1) ⟨che
470 dobbiamo avere⟩ per loro; anzi piuttosto temeremo che non sia un sacrilegio portare al tempio tali cose tolte ai nostri, sempre però che il Dio non ci ordini altrimenti. — Giustissimo, disse. — E che ⟨pensi⟩ quanto al devastare il territorio greco e al bruciare le case? che cosa faranno i tuoi soldati coi nemici? — Se, disse, mi dici il tuo parere, lo sentirei volentieri. — A me pertanto,
B dissi io, pare che non debba farsi nulla di ciò, ma solo portar via la raccolta dell'anno; e vuoi che te ne dica il perchè? — Sicuro che voglio. — Mi pare che, come si hanno questi due nomi, guerra e sedizione, così anche siano due cose e riferirsi a due specie di dissensi. E queste due le dico l'una di casa e consanguinea, l'altra estranea e forestiera: e per l'inimicizia di casa c'è il nome di sedizione, e per quella estranea di guerra. — Non dici, disse lui, niente fuori di proposito. — E guarda se
C anche questo io dico a proposito. Sostengo infatti che la razza Greca è con se stessa familiare e consanguinea, e forestiera ed estranea alla razza barbara. — Bene, disse. — I Greci dunque coi barbari e i barbari coi Greci diremo che fan la guerra quando si combattono e che sono nemici per natura, e questa discordia la si ha a dire guerra; ma i Greci qualora facciano qualche cosa di simile contro Greci, ⟨diremo⟩ che per natura sono amici, ma
D che la Grecia in tal caso è malata e in agitazione, e che questa discordia si ha dire sedizione. — Io, disse, son d'accordo in creder questo. — Or considera, dissi, in quella che ora si chiama sedizione, quando accada una cosa simile e la città si divida, se e gli uni e gli altri reciprocamente devastino i campi e brucino le case, quale scelleratezza allora la sedizione pare sia e come nè questi

(1) εὔνοια è un sentimento più intellettuale che *carità*, la sua funzione per altro è la medesima.

nè quelli siano amici della patria — (non soffrirebbero
infatti mai di disertare la loro nutrice e la lor madre);
mentre basterebbe che i vincitori si portassero via il
raccolto dei vinti e pensassero che ⟨un giorno o l'altro⟩ E
avranno da venire poi a patti e non si faranno la guerra
in eterno. — Da gente infatti molto più civili sarebbe
questo pensare anzichè quello. — E che? dissi io. La
città che tu fondi, non sarà una città greca? — Deve
ben essere, dissi. — Saranno dunque e buoni e civili?
— Precisamente. — E non saranno buoni Greci? e non
reputeranno la Grecia casa loro? E non avranno in co-
mune i culti religiosi come gli altri? — Certo che sì.
— Dunque il dissenso verso gli altri Greci, come son di 471
famiglia, lo reputeranno sedizione, e non lo diranno
neanche guerra. — No, davvero. — E li combatteranno
pensando che poi faranno la pace. — Assolutamente. —
Benevolmente dunque li correggeranno e non li castighe-
ranno con la schiavitù e con la distruzione, agendo da
correttori, non da nemici. — Così, disse. — Nè dunque
devasteranno la Grecia, essendo Greci, nè bruceranno le
case, nè riterranno che in ciascuna città tutti siano lor
nemici e gli uomini e le donne e i fanciulli, ma sempre
quei pochi che furono causa del dissenso; e per tutto ciò B
nè vorranno devastare la terra loro, chè amici sono i
più, nè rovesciarne le case, ma spingeranno la discor-
dia ⟨solo⟩ fino a questo punto che i colpevoli possano
essere dagli innocenti che ne soffrano costretti a pagarne
la pena. — Io, disse, pertanto son d'accordo che contro
gli avversari i nostri cittadini così debban comportarsi,
e contro i barbari invece come fanno ora i Greci gli
uni con gli altri. — Poniamo dunque anche questa legge
per i custodi, che nè si devastino le terre nè si brucino C
le case? — Poniamola, disse, e si accetti per buona e
questa ordinanza e quella di prima.

17. — Ma mi pare, caro Socrate, che chi ti lasciasse discorrere di queste cose, tu non ti ricorderesti più di quello che prima avevi lasciato da parte per dir tutto questo, cioè che è possibile una tal costituzione e in che modo sia possibile. Che infatti, se la si desse, nella città in cui si desse accadrebbe bene tutto, anche ciò che ometti di dire, io lo affermo (1), che ⟨cioè⟩ anche coi nemici saprebbero combattere ottimamente, in quanto
D non si lascerebbero indietro mai l'un dall'altro, conoscendosi e richiamandosi reciprocamente con questi nomi di fratelli, padri, figliuoli. Se poi anche il sesso femminino uscisse insieme a campo, sia nelle stesse file sia anche ordinato nella retroguardia e per far paura ai nemici e se mai vi fosse bisogno di soccorso, sono persuaso che per questo rispetto sarebbero del tutto irresistibili. E così in pace quanti potrebbero essere i van-
E taggi loro che omettiamo di dire, ben li vedo. Ma poichè io son d'accordo che tutto ciò potrebbe essere, e altre cose innumerevoli altresì, se questa costituzione si attuasse, non parlar più oltre di essa, ma questo appunto procacciamo oramai di persuadere a noi stessi, che ciò è possibile e in che modo sia possibile, e il resto lasciamolo andare.

472 — D'improvviso, dissi io, hai fatto come un'irruzione contro il mio discorso e non compatisci uno ch'è negli imbrogli. Poichè dopo essermi salvato da due ondate, forse non sai che ora mi tiri addosso il più e il peggio del triplice maroso, ma quando lo vedrai e ne udrai il

---

(4) ἐπεὶ ὅτι γε, εἰ γένοιτο, πάντ᾽ ἂν εἴη ἀγαθὰ πόλει ᾗ γένοιτο καὶ ἃ σὺ παραλείπεις ἐγὼ λέγω, ὅτι καὶ τοῖς πολεμίοις ἄριστ᾽ ἂν μάχοιντο κτλ. Non credo sia da sottintendere ὁμολογῶ, nè altro verbo analogo: ἐγὼ λέγω non regge solo ἃ σὺ παραλείπεις, ma governa tutta la proposizione; cioè: ἐγὼ λέγω ὅτι πάντ᾽ ἂν εἴη ἀγαθὰ καὶ ἃ σὺ παραλείπεις, e ὅτι καὶ τοῖς κτλ. è aggiunto a spiegazione di ἃ παραλείπεις.

rombo, mi dovrai pure aver compassione ⟨e riconoscere⟩ che ragionevolmente mi peritavo e avevo paura di dire un discorso così inopinato e di provarmi a esaminarlo. — Quanto più, disse lui, di tali cose tu dica, e meno da noi ti sarà rimesso di non dirci in che modo diventi B
possibile questa costituzione. Ma parla e non perder tempo. — Allora, dissi io, in primo luogo bisogna ricordar questo, che noi siamo arrivati a questo punto cercando la giustizia, che cosa sia, e l'ingiustizia. — Bisogna; ma che perciò? disse lui. — Niente: ma se trovassimo che cosa è la giustizia, dovremo noi reputare che anche l'uomo giusto non debba essere per nulla da essa differente, ma tale anzi per ogni rispetto quale essa è? C
O ci accontenteremo se le sia quanto è più possibile vicino e partecipi di essa più di tutti gli altri? — Di questo, disse, ci accontenteremo. — Per trovare un esemplare dunque, dissi io, cercavamo la giustizia in sè che cosa fosse, e l'uomo perfettamente giusto, posto che si trovasse, e quale potrebbe questi essere, e rispettivamente l'ingiustizia e l'uomo affatto ingiusto, acciò, avendo l'occhio a quelli, conforme ci apparissero nei rispetti della felicità e del suo contrario, fossimo costretti anche per noi stessi a convenire che chi a quelli fosse più simile, D
più simile anche a quelli avrà la sorte, — e non già per questo, per dimostrare che queste cose sono possibili. — Questo che dici, disse, è vero. — O pertanto credi tu che sarebbe punto meno buon pittore chi avendo dipinto un modello, quale dovrebbe essere l'uomo bellissimo, e ogni cosa nella pittura avesse eseguito a perfezione, non sapesse poi dimostrare che è anche possibile che si dia un tale uomo? — Non io, per Giove, disse. — E che pertanto? Non abbiamo fatto anche noi col E
discorso, o ce lo crediamo, un modello d'uno Stato buono? — Precisamente. — E credi perciò che noi diciamo punto meno bene per questo, qualora non avessimo come

dimostrare che è possibile fondare una città al modo che s'è detto? — No affatto. — Il vero pertanto è questo, dissi io. Se però, per farti piacere, s'ha da tentare pur quest' altra cosa, dimostrar ⟨cioè⟩ in che modo sopra tutto e in che senso ciò sarebbe più fattibile, consentimi di nuovo nei riguardi di questa dimostrazione ciò che mi avevi già consentito. — Che cosa? — Forse che è possibile che una cosa venga fatta così come è descritta,
473 o il fare in confronto del dire è di tal natura da raggiunger meno la verità, anche se a qualcheduno ciò non paja? Ma tu sei d'accordo, sì o no? — Son d'accordo, disse. — A questo perciò non costringermi, a dimostrare cioè che quello che abbiamo passato in rassegna col discorso, tal e quale debba avvenire nell'effetto; ma qualora siam capaci di trovare come potrebbe fondarsi una città vicinissima a ciò che si è descritto, di' che abbiamo trovato che è possibile a darsi ciò che tu ci pre-
B scrivi ⟨di provare⟩. O non ti accontenterai se ottieni questo? Io per verità me ne accontenterei. — Io pure, disse.

18. — Dopo ciò, come consegue, proviamoci a cercare e a dimostrare che cosa è che ora nelle città si fa male, per il che non sono governate a questo modo, e quale è la più piccola mutazione per la quale potrebbe lo Stato venire a questa maniera di governo, mutazione possibilmente di una cosa sola, e se no, di due, e se no, delle più poche possibili di numero e delle più minime d'im-
C portanza. — Precisamente, disse lui. — Con un cambiamento solo pertanto, dissi io, mi pare che potremo dimostrare che la città muterebbe, non peraltro piccolo nè facile, possibile sì. — Quale? disse. — Eccomi, diss'io, proprio a quello che abbiamo rassomigliato a un maroso grandissimo. E pertanto diremo, anche se dovesse veramente come un'onda che si frange inondarci di vergogna

e di ridicolo. Ma sta attento a quello che dico. — Parla,
disse. — Se, dissi io, o i filosofi non siano re nella loro D
città, o quelli che ora si dicon re e potentati non si
diano onestamente e convenientemente a filosofare, e
l'una cosa e l'altra non coincidano nella stessa persona,
⟨cioè⟩ la potenza politica e la filosofia, e se quei molti
che ora tendono separatamente all'una o all'altra cosa
non ne siano eliminati assolutamente, non ci sarà, caro
Glaucone, riposo dai mali per lo Stato, e credo neanche
per il genere umano, non che germogli prima nel ⟨mon- E
do del⟩ possibile e veda la luce del sole quell'ordina-
mento che ora nel discorso abbiamo descritto. Ed ap-
punto questo è ciò che fin da principio mi ha messo in
dosso tanta peritanza di parlare, vedendo quante cose si
sarebber dovute dire contro l'opinione ⟨comune⟩. Pe-
rocchè non è da tutti il vedere che in nessun altro modo
uno potrebbe essere felice nè come privato nè come cit-
tadino. — Ed egli: O Socrate, disse, tu hai messo in-
nanzi una tal parola e un tal discorso per il quale puoi
aspettarti che molti e molti e non dappoco butteranno
via a un tratto il mantello e succinti afferrando ciascun 474
quell'arma che gli capiti ti si precipiteranno addosso
per fartene delle belle; e se tu col discorso non saprai
rintuzzarli e liberartene, veramente ne avrai il danno e
le beffe. — E tu, dissi io, mi sarai la causa di ciò? — E
faccio bene, disse. Non ti tradirò per altro certamente,
ma ti ajuterò come posso, e posso con la propensione e
con le incitazioni, e forse potrei anche risponderti più
a tono di un altro. Ora che hai un tale ausiliario, pro- B
vati a dimostrare a chi non ci crede, che la è nel modo
che dici. — Bisogna provare, dissi io, poichè anche tu
mi offri un'alleanza così grande. Mi pare pertanto neces-
sario, se vogliamo in qualche modo sfuggire a quelli che
tu dici, definire con loro di quali filosofi parliamo per
osar d'affermare che debban essi governare, acciò quando

siano bene conosciuti, uno possa difendersi col mostrare
C che a costoro s'addice per natura e occuparsi di filosofia e guidare la città, e agli altri non provarcisi neanche e andare dietro a chi li guida. — Parrebbe tempo, disse, di definire. — Ebbene, seguimi per questa via, se mai in qualche modo riusciremo a una spiegazione sufficente. — Andiamo, disse. — Bisognerà dunque, dissi io, richiamare alla memoria, o forse già te lo ricordi, che colui del quale si possa dire che ama qualche cosa, deve apparirci, se vogliam dirlo rettamente, non come amante di una parte di essa cosa e di una parte no, ma come innamorato di tutta?

19. — Bisogna, rispose lui, pare, richiamarlo alla memoria; poichè non lo ricordo perfettamente. — Ed io:
D ad altri converrebbe, o Glaucone, dire quello che dici; ma un uomo innamorativo non può dimenticare che in chi sia disposto all'amore tutti quelli che son nel rigoglio dell'età fanno colpo e lo commuovono, parendogli degni e di attenzioni e di carezze. O non fate così voi verso i belli? L'uno che è camuso è lodato da voi col nome di grazioso; il naso aquilino di un altro dite che
E è imperatorio, quello che sta a questi di mezzo ⟨lo chiamate⟩ regolarissimo. E i bruni sono virili, i bianchi sono figli di Dio; e i biondo-miele.... questo nome stesso credi che sia stato inventato da altri se non da un amante che volea vezzeggiare e passava sopra al pallore se c'era la freschezza? In una parola, voi pretessete tutti i pre-
475 testi e trovate buone tutte le parole per non scartare nessuno di quelli che sono nel lor fiore. — Se vuoi, disse, che sia detto per me, questo degli innamorativi che fanno così, per fare onore al discorso tel concedo. — E che? dissi io. Gli amatori del vino non li vedi far questo stesso, e far festa ad ogni vino per qualsiasi pretesto? — E davvero. — E gli amanti degli onori, credo

pure, li vedi che se non possono avere il comando del-
l'esercito accettano quello di una *trittia* (1) e se non pos-
sono essere tenuti in conto dalla gente grande ed auto-
revole si accontentano dei piccoli e da meno, come quelli B
che son desiderosi di onore purchessia. — Evidentemente.
— E anche qui rispondimi un sì o un no: colui che noi
diciamo esser desideroso di una cosa diremo ch'egli desi-
dera tutta quanta la specie di questa cosa, o parte sì e
parte no? — Tutta, disse. — Dunque dovrem dire che
anche il filosofo desidera la sapienza, non parte sì e
parte no, ma tutta quanta. — Gli è vero. — Colui dun-
que che ha in uggia gli studi, sopra tutto se è giovane C
e non sa ancora darsi ragione che cosa sia utile e che
cosa no, non lo diremo amico d'imparare nè di sapere
⟨e cioè filosofo⟩, come di colui che ha in uggia il cibo
non diciamo nè che ha fame nè che i cibi li appetisce nè
che è amico ma piuttosto nemico del mangiare. — E di-
remo rettamente. — Ma colui che è pronto e volenteroso
di gustare di ogni disciplina e che si getta avidamente
sullo studio e non ne è mai sazio, costui lo diremo giusta-
mente ⟨amico del sapere e cioè⟩ filosofo. O no? —
E Glaucone disse: Molti però e strani dovrebbero essere D
cotesti tuoi filosofi. Poichè tutti gli amici degli spettacoli
per ciò che vi attendano con molto piacere mi pare che
sarebbero di questo genere; e gli amanti delle audizioni,
alcuni dei quali sono ben singolari per porli tra i filosofi,
poich'essi ai nostri ragionari e ai nostri trattenimenti di
gusto loro non vorrebbero venire, ma, come avessero affit-
tate le orecchie per ascoltar tutti i cori, corrono in giro
nelle feste Dionisie non lasciando perdere nè quelle di
città nè quelle di campagna. Ora tutti costoro ed altri E

(1) Dopo il generale in capo venivano dieci ταξίαρχοι comandanti delle dieci τάξεις corrispondenti alle dieci tribù; ogni tribù si divideva in tre parti con a capo un τριττύαρχος.

ancora che desiderano imparar di tali cose, e insieme quelli delle arti minute, li diremo noi filosofi? — Niente affatto, dissi io, ma però simili ai filosofi.

20. — E i veri, disse lui, quali dici che sono? — Gli amanti, dissi io, dello spettacolo della verità. — Questo, disse, sta bene; ma in che senso lo dici? — Non sarebbe punto facile, dissi io, ⟨spiegarlo⟩ ad un altro, ma tu credo che mi consentirai ciò che sto per dire. — Che cosa? — Poichè il bello è l'opposto del brutto, che sono
476 due cose. — E come no? — Dunque, se sono due, ciascuna è una? — Anche questo. — E così anche per il giusto e l'ingiusto e il buono e il cattivo e per tutte le altre idee lo stesso discorso, che presa in sè ciascuna è una, ma per la commistione con le azioni e coi corpi e tra loro stesse prendendo diverse apparenze ciascuna pajon molte. — Dici bene. — In questo senso dunque, dissi, distinguo, da una parte quelli che dicevi tu or ora, gli amanti degli spettacoli, gli amanti delle arti e
B gli uomini pratici, e da un'altra parte quelli di cui discorriamo, i quali soli si potrebbero dire giustamente filosofi. — Come dici? — Gli amanti degli spettacoli, dissi io, e delle audizioni han care le belle voci e i colori e le figure e tutto ciò che di queste cose l'arte fa; ma del bello in sè la loro intelligenza è incapace di veder la natura e di amarla. — È infatti, disse, così. — Or quelli che siano capaci di andar dritti al bello in se stesso,
C non dovrebbero essere rari? — E molto rari. — E colui che riconosce le cose belle, e la stessa bellezza non la riconosce, nè, se altri lo conduca alla sua cognizione, è capace di seguirlo, pare a te che costui viva dormendo o vegliando? Guarda bene: non è sognare questo, se uno, sia dormendo sia da sveglio, ciò che è simile ad una cosa lo giudichi non simile, ma proprio esser la cosa a cui somiglia? — Io infatti, disse lui, direi che costui

sogna. — E che? Colui che all'opposto di costoro reputa che il bello di per se stesso ci sia, ed è capace di discer- D
nerlo ed esso e le cose che ne partecipano, nè queste crede il bello nè il bello queste cose, in sogno o in veglia costui alla sua volta ti pare che viva? — In veglia, disse, veramente. — Il pensiero dunque di costui, come quello che conosce, lo potremmo dire giustamente conoscenza, e quello dell'altro che opina opinione? — Precisamente. — E che faremo se costui ci salti su, costui che abbiamo detto opinare ma non conoscere, e sostenga che non diciamo vero? Avremo di che ammansarlo e E
persuaderlo blandamente senza dirgli che è malato di testa? (1) — Bisognerebbe certo, disse. — Or su, vediamo che cosa gli diremo. O vuoi che sentiamo da lui, assicurando che se sa qualche cosa non ne avremo invidia, ma vedremo con piacere ch'egli sa qualche cosa? Ma dimmi questo: Chi conosce, conosce qualche cosa o niente? Rispondimi dunque per lui. — Risponderò, disse, che conosce qualche cosa. — Una cosa che è o che non 477
è? — Una cosa che è. E come infatti una cosa che non è potrebbe esser conosciuta? — Teniamo noi dunque sufficentemente fisso questo punto, per quanto anche lo considerassimo da molte parti, che ciò che pienamente è è pienamente conoscibile, e che ciò che non è in alcun modo è del tutto inconoscibile? — Lo teniamo ben saldo. — Ebbene; se qualche cosa è di tale natura da essere e non essere, non istarebbe essa di mezzo fra ciò che genuinamente è e ciò viceversa che non è affatto? — Di mezzo. — Dunque se per ciò che è v'era la conoscenza, e necessariamente per ciò che non è la ignoranza, per questo che è di mezzo bisognerà cercare qualcosa di B
mezzo tra l'ignoranza e la scienza, se pure c'è qualcosa

(1) È probabile che qui si alluda ad Antistene.

di tal fatta? — Certamente. — Ora l'opinione ammettiamo che sia qualche cosa? — E come no? — Con facoltà diversa da quella della scienza o con la stessa? — Con diversa. — Ad altro dunque è ordinata l'opinione e ad altro la scienza, ciascuna secondo la sua facoltà? — È così. — Dunque la scienza è di sua natura appropriata a ciò che è, per conoscere che ciò che è è? Anzi mi pare che prima sia necessario di distinguere così. — Come?

C 21. — Diremo che le facoltà sono una specie di entità, per le quali e noi possiamo ciò che possiamo e così ogni altra cosa che possa qualche cosa; per esempio dico che la vista e l'udito sono di queste facoltà, — se forse capisci di che specie voglio parlare. — Ma capisco, disse. — Senti dunque che cosa mi pare di esse. Di una facoltà io non vedo colore alcuno nè figura nè altro di simile, come vedo invece in molte altre cose, alle quali guardando so distinguere da me certi oggetti gli uni
D dagli altri: della facoltà invece io vedo questo solo, a che scopo è e che cosa produce, e in questo senso ciascuna di esse la chiamo facoltà, e quella che è ordinata allo stesso scopo e produce lo stesso effetto la chiamo la stessa, e quella che ad un altro e ne produce altro un'altra. E tu come fai? — Così, disse. — Qua ora daccapo, dissi io, mio buon uomo: la conoscenza, o che la dici esser essa una qualche facoltà, o in che specie la
E poni? — In questa, disse, e delle facoltà tutte la più forte. — E che? L'opinione la ascriveremo alle facoltà o ad altra specie? — Niente del tutto ⟨ad altra specie⟩; ciò infatti con cui possiamo (1) opinare non è altro che opinione. — Ma però poco fa mi consentivi non

(1) δύναμις, che abbiamo tradotto per *facoltà*, vale innanzi tutto potenza: qui pertanto abbiamo un'argomentazione etimologica: ciò con cui *possiamo* opinare è perciò stesso una *potenza*.

essere lo stesso la conoscenza e l'opinione. — E come mai infatti, disse, ciò che è infallibile uno che sia in cervello lo porrebbe tutt'uno con ciò che non è tale? — Bene, dissi io; e questo è segno che siamo d'accordo che l'opinione è diversa dalla scienza. — È diversa. — Ad 478
altro scopo dunque ciascuna di queste, per ciò che ha facoltà diversa, è costituita da natura? — Di necessità. — E la conoscenza non è ella diretta a ciò che è, per conoscere come è ciò che è? — Sì. — E l'opinione, dicevamo, opina? — Sì. — Forse che essa conosce ciò stesso che la scienza, e saranno conoscibile e opinabile la stessa cosa? O è impossibile? — È impossibile, disse, dopo ciò che si è consentito. Se altra facoltà è diretta ad altro scopo, e sono facoltà tutt'e due, l'opinione e la scienza, B
ma l'una è diversa dall'altra, come affermiamo, dopo tutto ciò non è ammissibile che il conoscibile e l'opinabile sian la stessa cosa. — Dunque se ciò che è è conoscibile, ciò che è opinabile dovrebbe essere altra cosa diversa da ciò che è. — Cosa diversa. — Ma forse che si opina ciò che non è? O è impossibile anche opinarlo, ciò che proprio non è? Pensaci bene. Colui che opina non porta la sua opinione su qualche cosa? O è possibile opinare bensì, ma opinar niente? — È impossibile. — Ma chi opina opina una qualche cosa? — Sì. — Ma effettivamente ciò che non è non lo si direbbe qualche cosa, ma C
niente, a parlar giusto. — Precisamente. — A ciò che non è infatti abbiamo attribuito di necessità l'ignoranza, e a ciò che è la conoscenza. — Giustamente, disse. — ⟨L'opinione⟩ dunque non opina nè ciò che è nè ciò che non è. — No, infatti. — Nè ignoranza nè conoscenza dunque dovrebb'essere l'opinione? — Non si direbbe. — Sarà allora una cosa fuori di queste che superi o la conoscenza in evidenza o l'ignoranza in ambiguità? — Nè l'una nè l'altra. — O forse, dissi io, della conoscenza l'opinione pare a te una cosa più oscura e più lucida

invece dell'ignoranza? — E di molto, disse. — Sta dun-
D que dentro delle due? — Certo che sì. — Una cosa di mezzo tra queste sarebbe dunque l'opinione. — Evidentemente. — Or non avevamo detto prima che se ci apparisse qualche cosa come fosse insieme e come non fosse, questa cosa starebbe di mezzo tra ciò che genuinamente è e ciò che non è affatto, e che rispetto ad essa non vi sarebbe nè scienza nè ignoranza, ma quel di mezzo che ci è risultato tra la scienza e l'ignoranza? — Giustamente. — Ed ora ci risulta di mezzo alle due esser ciò che chiamiamo opinione. — Ci risulta.

E 22. — Ci potrebbe restare ancora da trovare, mi parrebbe, questa cosa appunto che tiene di tutt'e due, dell'essere e del non essere e che non si dovrebbe, a voler essere esatti, chiamar col nome nè dell'uno nè dell'altro, acciò, se la si trovi, giustamente si possa dire esser essa l'opinabile, attribuendo agli estremi i posti estremi, e a ciò che è in mezzo quelli di mezzo. O non ti pare? — Mi
479 pare, sì. — Ora posto ciò, mi dica, dirò io, e mi risponda quel brav'uomo che non creda al bello di per sè solo o ad alcuna idea di bellezza che sempre sia allo stesso modo, ma ammette pluralità di cose belle, ⟨risponda⟩ quell'amante di spettacoli e che non tollera mai che si dica che il bello è uno, e così il giusto, e le altre cose del pari. Di queste molte cose belle, o galantuomo, gli diremo, forse che ce n'è una che non sia per parere
B anche brutta? e delle giuste che non ingiusta? e delle sante che non empia? — No, disse, ma è necessità che anche le medesime cose belle possano per qualche rispetto parer brutte, e così tutte le altre che mi domandi. — E che delle molte cose doppie? Le cose doppie ti pajon esse meno mezze che doppie ? (1) — Punto. —

(1) Per esempio, 2 è doppio di 1, ed è mezzo di 4.

E così le grandi e le piccole, le leggere e le pesanti, di che volessimo parlare, forse che c'è più ragione di chiamarle così anzichè col nome contrario? — No, ma sempre, disse, a ciascuna si converranno tutt'e due ⟨le qualifiche⟩. — Ora ciascuna di queste molte (1) cose è piuttosto o non è ciò che uno dicesse che essa sia? — Questo, disse, mi ricorda coloro che scherzano a tavola intorno ai doppi sensi, e l'indovinello dei fanciulli (2) sul- C
l'eunuco che tira al pipistrello, con che cosa e su che cosa l'uno tiri all'altro, come danno a indovinare. E anche qui c'è un'ambiguità (3) e non si può saldamente pensare di veruna di queste cose nè che sia nè che non sia, nè tutt'e due nè nessuna delle due. — Sai tu pertanto, dissi io, che farne o dove porle in posizione più acconcia che di mezzo all'essere e al non essere? Infatti non ti vorran parere più oscure del non essere, per ciò che non siano meno ⟨di ciò che non è⟩ nè più appari- D
scenti dell'essere, per ciò che non siano più ⟨di ciò che è⟩. — Verissimo, disse. — Abbiamo dunque trovato, com'è credibile, che la varietà di vedute che la gente ha a proposito del bello e del resto si aggira in mezzo tra il non essere e il puro essere. — L'abbiamo trovato. — Ma eravamo già prima d'accordo che se ci fosse apparsa una cosa simile, si doveva dirla opinabile e non già conoscibile, come quella che vagando nel mezzo è percepita pure dalla facoltà di mezzo. — Eravamo d'accordo. — Co-

(1) Molte in confronto dell'idea che è una.

(2) L'indovinello, con la sua spiegazione, è questo: « un uomo non uomo (un eunuco) vedendo e non vedendo (vedendo male) un uccello non uccello (un pipistrello) che stava sopra un legno non legno (una canna) gli tira e non gli tira (lo prende di mira, ma non lo colpisce) una pietra non pietra (una pomice) ». L'indovinello è riferito dallo Scoliaste, e ATENEO (X, 452 C) sull'autorità di Clearco lo attribuisce a Panarce.

(3) Alla lezione più comune ἐπαμφοτερίζειν preferisco con l'ADAM ἐπαμφοτερίζει; ad ogni modo anche con la prima si deve intendere delle cose contingenti e non dell'indovinello.

E loro pertanto che vedono molte cose belle, ma il bello
stesso non lo vedono, nè sanno tener dietro ad altri che
ad esso li guidi, e così molte cose giuste, ma non la
stessa giustizia, e così per il resto, diremo che opinano
tutte queste cose, ma che non conoscono niente di ciò
che opinano. — Per forza, disse. — E che cosa, viceversa,
di coloro che contemplano queste cose ciascuna nel suo
essere e sempre stante allo stesso modo nello stesso ri-
spetto? Non diremo essi conoscere e non già opinare?
— È d'uopo anche questo. — Diremo dunque che costoro
amano e hanno care quelle cose di cui si dà una cono-
480 scenza e quelli altri quelli di cui si dà un'opinione?
O non ricordiamo che s'era detto che costoro amano e
ammirano le voci belle e i colori e sì fatte cose, e che la
stessa bellezza non la ammettono neppure come una
cosa che ci sia? — Ce lo ricordiamo. — Non ci sarà peri-
colo pertanto che stoniamo, se li chiamiamo amici più
dell'opinione che della sapienza? O se la piglieranno
forte con noi, se diciamo così. — No, disse lui, se pur
vogliano fare a modo mio. Poichè pigliarsela con la
verità non è lecito. — Quelli invece che amano l'essere
in sè in ciascuna sua manifestazione questi allora biso-
gna chiamarli filosofi, ⟨e cioè amici del sapere,⟩ e non
dell'opinare? — Così è precisamente.

# LIBRO VI.

1. — Gli amici del sapere, o Glaucone, dissi io, e 484
i non amici, attraverso un lungo svolgersi di ragiona-
menti (1), a stento in qualche modo ci si son pur mo-
strati gli uni e gli altri per quelli che sono. — Forse
infatti, disse lui, con uno breve non era possibile. — Ed
io a lui: pare di no: chè anche meglio, io crederei, ci
si sarebbero mostrati, se di questo solo si fosse dovuto
discorrere e non ci fossero state molte altre cose da trat-
tare, volendo discernere in che cosa differisce la vita
giusta dall'ingiusta. — Ed ora, disse lui, cosa viene? B
— E che altro, dissi io, se non che ciò che ne conse-
gue? Poichè amici del sapere sono quelli che pos-
sono attingere ciò che è sempre allo stesso modo nello
stesso rispetto, mentre quelli che non possono, ma vanno
errando tra le cose molteplici e nei più diversi rapporti,
non sono filosofi, quali allora di questi dovran essere i
reggitori dello Stato? — Come diremo dunque, disse,
per dire adeguatamente? — ⟨Diremo,⟩ dissi io, che se-
condo o gli uni o gli altri ci possan parere capaci di
custodir le leggi e le istituzioni della città, questi dovrem

(1) Leggo διεξελθόντος (e non διεξελθόντες) coi migliori codici e Stallbaum, Campbell-Jowett, Adam.

C porre per custodi. — Giusto, disse. — E questo, dissi io,
non è evidente, se cioè per conservar qualsiasi cosa giova
meglio un custode cieco o uno che ci veda benissimo?
— E come, disse, potrebbe non essere evidente? — O che
ti pajono forse differire punto dai ciechi quelli che real-
mente sono privi della conoscenza dell'essere in ciascuna
sua manifestazione e non hanno nell'anima nessun pa-
tente esemplare, nè possono, come fanno i pittori che
volgono l'occhio a ciò che è più vero e sempre lì si rife-
D riscono e lì mirano quanto più acutamente è possibile,
allo stesso modo anche qui porre le norme del bello, del
giusto e del buono, se occorra porle, e quelle che ci sono
custodirle e mantenerle? — No, per Giove, disse lui,
non c'è molta differenza. — Or costituiremo dunque a
custodi piuttosto costoro, o quelli che hanno conoscenza
dell'essere in ciascuna sua forma senza esser da meno di
loro nella pratica, nè restare indietro in alcun' altra
parte della virtù? — Veramente sarebbe strano prefe-
rire altri, sempre che i nostri non fossero da meno
quanto al rimanente; poichè quanto a questo, che può
dirsi il punto principale, li avanzerebbero. — Vogliamo
485 dunque dire ora in che modo saranno capaci le stesse
persone di avere insieme e quelle e queste qualità? —
Certamente. — Come dunque dicevamo sul principio
di questo ragionamento, bisogna innanzi tutto studiar
bene la loro natura, e credo che se su di essa ci mettes-
simo d'accordo quanto occorre, saremmo d'accordo che
anche son capaci le stesse persone di avere questi requi-
siti e che nessun altro all'infuori di costoro s'ha da porre
a guida dello Stato. — In che modo?

2. — Questo intanto sulle nature filosofiche sia per noi
B stabilito, ch'esse sono amanti sempre della scienza che
può chiarirli intorno a quella sostanza che sempre è e
non varia mai per generazione o corruzione. — Sia stabi-

lito. — Ed anche, dissi io, che l'amano tutta, nè di vo-
lontà loro ne tralasciano alcuna parte, nè piccola nè
grande, nè di molto valore nè di poco, come già prima
abbiamo divisato a proposito degli ambiziosi e degli
innamorativi. — Dici bene, disse lui. — Dopo ciò per-
tanto considera quest'altra cosa, se non sia necessario che
l'abbiano oltre di questo nella loro natura quelli che C
hanno ad essere come s'è detto. — Che cosa? — L'im-
munità della menzogna e il non ammetter mai, per
quanto sta in loro, la falsità, ma averla in odio e amar
la verità. — È ammissibile, disse. — Non solo, o caro,
è ammissibile, ma è anche assolutamente necessario che
colui che per natura è tratto ad amare qualche cosa ab-
bia caro tutto ciò che sia affine o familiare della cosa
amata. — Giusto, disse. — Or sapresti trovar tu qualche
cosa più familiare alla sapienza che non sia la verità?
— E come ⟨è possibile⟩? disse lui. — O è possibile che
una stessa natura sia amica del sapere e della falsità?
— Affatto no. — Colui pertanto che davvero è bramoso D
di imparare conviene che subito da giovane aspiri quanto
più può alla verità tutta. — Precisamente. — Ma vera-
mente per colui i cui desideri propendono forte verso
una data cosa, sappiamo che verso le altre per costui
sono più deboli, poichè la corrente è come incanalata
verso quella parte. — Come no? — Per colui pertanto
cui affluiscano verso gli studi e tutto ciò che lor somiglia,
essi si ridurrebbero, credo io, ai piaceri dell'anima di
per sè sola, e quanto a quelli del corpo questi verrebbero
meno, sempre che uno sia filosofo non fittizio, ma dav- E
vero. — Non v'ha dubbio. — Temperante dunque sarà
certo costui e in nessun senso amico del denaro. Peroc-
chè per quelle cose per le quali ci si affanna dietro alle
ricchezze e al loro spendere e spandere, ad un altro qua-
lunque meglio che a costui conviene d'affannarsi. —
È così. — Ed anche quest' altra cosa bisogna vedere

486 quando tu voglia discernere se una natura è filosofica o no. — Quale cosa? — Che non sia infetta di meschinità senza che tu te n'accorga: perocchè la piccineria si può dire è quanto di più contrario può pensarsi ad un'anima che vuol correr sempre dietro al tutto ed all'intiero e divino e umano. — È verissimo, disse. — A quella mente pertanto che possieda la magnificenza e la contemplazione di ogni tempo e di ogni sostanza, credi tu possibile che paja una gran cosa la vita umana? — È impos-
B sibile, disse lui. — Dunque neanche la morte la riterrà costui una cosa terribile? — Menomamente. — E una natura vile ed ignobile non potrebbe aver che fare, verosimilmente, con la filosofia vera. — Non mi pare. — E che? L'uomo ordinato e non avaro nè meschino nè vanitoso nè vile si dà il caso che sia intrattabile o ingiusto? — Non si dà. — Anche questo dunque nel cercare l'anima filosofica e la non filosofica subito fin che l'uomo è ancora giovane esaminerai, se essa sia appunto giusta e mite o insociabile e selvaggia. — Certamente. — Nè però ometterai, credo, neanche quest'altro? — Che
C cosa? — Se impari facilmente oppure a stento. O ti immagini che uno possa mai convenevolmente amare una cosa, se facendola la faccia con dolore e ne profitti poco e a mala pena? — Non può darsi. — E che? Se di ciò che impara non potesse conservar nulla, come quello che è pieno di smemorataggine, forse che gli potrebbe riuscir mai di non esser vuoto di sapere? — E come potrebbe? — E faticando inutilmente credi tu che non dovrebbe alla fine ridursi ad odiare sè stesso e cotesto suo travagliare? — E come no? — Un'anima obbliosa dunque
D non la iscriveremo mai tra le sufficentemente filosofiche, ma ne cercheremo una tale che debba avere buona ritentiva. — Precisissimamente. — Ma anche indoli rozze e senza garbo diremo noi che tirino ad altro che non sia alla sproporzione. — E come no? — E la verità credi

che sia parente della sproporzione o della proporzione?
— Della proporzione. — Una mente pertanto proporzio-
nata e garbata da natura noi cercheremo oltre del resto,
cui l'indole innata guidi facilmente all'idea dell'essere E
in ciascuna sua manifestazione. — E come no? — Ed
ora? Non pare a te che in qualche modo abbiamo pas-
sato in rassegna tutte le condizioni necessarie e tra loro
conseguenti di un'anima che ha da partecipare conve-
nevolmente e perfettamente di ciò che è? — Le più ne-
cessarie certo, disse. — Trovi dunque tu da che parte 487
biasimare un instituto di vita sì fatto che nessuno mai
sarebbe capace di sufficentemente mettere in pratica, se
da natura non fosse ricco di memoria, pronto a imparare,
liberale, garbato, amico e cognato con la verità, con la
giustizia, con la fortezza, con la temperanza? — Neanche
Momo, disse, avrebbe che ridire contro una tal cosa.
— Ma, dissi io, quando costoro fossero perfezionati dal-
l'educazione e dall'età, forse che non vorresti affidare lo
Stato a questi soli?

3. — E Adimanto: O Socrate, disse, quanto a queste B
cose nessuno saprebbe contraddirti: ma questa è press'a
poco l'impressione che hanno sempre quelli che ascol-
tano ciò che dici (1): credono che per l'imperizia ⟨loro⟩
dell'interrogare e del rispondere, essendo a ciascuna in-
terrogazione tratti dal discorso un pochino fuori di stra-
da, con l'accumularsi di questi pochi alla fine l'errore
risulti grande e in contraddizione con le premesse, e come
dai valenti al gioco degli scacchi quelli che non son tali

(1) I codici hanno ἃ νῦν λέγεις, ma νῦν era stato omesso già dal Ficino e veramente guasta il senso. Poichè se è facile ammettere che Socrate sia stato solito di discorrer spesso di questo argomento, l'osservazione di Adimanto non ha affatto ragione di limitarsi a questo solo caso, ma nota una caratteristica di tutta quanta la dialettica di Socrate.

finiscono a restare interclusi e non sanno più che pezzo muovere, così anch'essi ⟨credono⟩ alla fine di restare in-
C terclusi e non aver che rispondere su questa scacchiera diversa dalla solita fatta di discorsi anzichè di pedine; non però che la verità a cotesto modo si avvantaggi. E lo dico guardando al caso presente. Infatti ora uno dovrebbe dire di non aver a parole che contrapporre a ciascuna delle tue interrogazioni, ma di vedere nella realtà che quanti, dopo essersi dati alla filosofia, per at-
D tingervi a scopo di cultura, non se ne ritraggono ancor giovani, ma vi si indugiano troppo a lungo, i più diventano bizzarri del tutto per non dirli affatto tristi, e quelli che pajono più ragionevoli, ciò non ostante, da questa disciplina che tu lodi, n'hanno questo bel risultamento, di diventare inutili per lo Stato (1). — Ed io, com'ebbi sentito: credi dunque, dissi, che chi dice questo mentisca? — Non so, disse lui; ma sentirei volentieri ciò che
E tu ne pensi. — Sentiresti allora che pare a me che dican vero. — E come dunque, disse lui, ha senso il dire che le città non avranno requie dai loro guai prima che in esse comandino i filosofi, i quali poi riconosciamo che per esse sono inutili? — Tu mi fai, dissi io, una domanda che ha bisogno di una risposta da darsi per immagini. — E tu, disse, io credo, non sei davvero solito di parlare per immagini!

4. — Ebbene, risposi io: tu vuoi darmi la baja dopo avermi cacciato dentro a un discorso, che è così diffi-
488 cile a districare. Ma però senti l'immagine, acciò tu veda anche meglio come nelle immagini io sono ben bene invischiato. Il caso infatti degli uomini saggi nei rapporti loro col governo dello Stato è tanto grave che non c'è

(1) Con anche maggior violenza questa opposizione è svolta da Callicle nel *Gorgia*, pp. 484 C, 486 C.

cui sia accaduto mai nulla di simile ed è perciò necessario che chi vuol difenderli ne componga l'immagine di molti elementi, come fanno i pittori che di tali mescolanze dipingon gli ircocervi e altre cose tali. Immagina dunque che sopra molte navi, o anche sopra una sola, avvenga una cosa di questo genere: ⟨immagina⟩ un capitano (1) che in grandezza ed in forza avanzi quanti sono sulla nave, ma sia un po' sordo e similmente ci veda poco, e della navigazione s'intenda a questo stesso B
modo; e ⟨immagina⟩ dei marinai in questioni tra di loro sul governo della nave, credendo ciascuno spettare a sè di reggere il timone, senza averne imparato l'arte mai, nè poter dire chi sia stato il suo maestro, nè in che tempo l'abbia appresa, affermando anzi per di più che non è cosa insegnabile, e pronti a fare a pezzi chi volesse dire C
che può insegnarsi; ⟨immagina⟩ che costoro si affollino sempre intorno al capitano chiedendo e facendo di tutto acciò rimetta loro il timone, e talora se non lo persuadano ma altri la vincano, questi altri o uccidano o gettino giù dalla nave, e, a quel buon capitano, datagli a bere la mandragora o ubbriacatolo o con altro mezzo inceppatolo, comandino essi la nave consumando le provvigioni, e navighino in baldorie e gozzoviglie, come si può credere facciano costoro, e oltre ciò lodino e chiamino vero uomo di mare e vero timoniere e intendente D
di nautica colui che sia bravo in ajutarli a comandar essi, sia persuadendo il capitano sia forzandolo, e chi non sia tale lo biasimino come inutile — mentre del vero nocchiero non capiscono affatto che gli è necessario tener conto dell'anno e delle stagioni e del cielo e degli astri e dei venti e di tutto ciò che s'appartiene alla sua arte, se deve essere vero capitano di nave; — senza che del come

(1) Confronta la rappresentazione del Popolo sovrano nei *Cavalieri* d'ARISTOFANE.

E egli debba governarla, vogliano gli altri o non vogliano,
essi abbiano nè arte nè pratica, come quelli che credono
di poterla acquistare insieme col comando della nave (1).
Quando avvengono sulle navi di tali cose, non credi tu
che il vero capitano sarebbe chiamato realmente un ac-
chiappanuvole e un cianciatore e un disutile per loro,
489 da quelli che sono imbarcati su navi ordinate a questo
modo? — E davvero, disse Adimanto. — Or non credo,
dissi io, che tu abbia bisogno di vedere spiegata questa
immagine, come raffiguri le città nella loro disposizione
verso i filosofi, ma che tu capisca ciò che io dico. —
E molto bene. — Innanzi tutto pertanto, seguitai, a quel
tale che si meravigliava perchè i filosofi non son tenuti
in onore nello Stato ponigli innanzi questa immagine e
B provati di persuaderlo che maggior meraviglia sarebbe
se si onorassero. — Ma mi proverò, disse lui. — E ⟨fagli
capire⟩ altresì che dicevi il vero quando dicevi che inu-
tili sono per la gente i più bravi di quelli che filosofeg-
giano; ma della inutilità danne la colpa a quelli che
non li adoprano, non già a questi bravi. Perocchè non è
naturale che il capitano preghi i marinai di lasciarsi
comandare da lui, nè che i saggi vadano a battere alla
porta dei ricchi, ma chi ha fatto questa vanteria ha detto
il falso (2); e il vero non può essere che questo, che,

---

(1) E. Propongo di leggere μήτε τέχνην τούτου μήτε μελέτην ‹ἔχοντες› (o, se piacesse meglio, μεμελετηκότες), οἰόμενοι δυνατὸν εἶναι λαβεῖν ἅμα ‹τῇ κυβερνήσει› καὶ τὴν κυβερνητικήν. Le ragioni di questo emendamento le ho dette in *Riv. di Filol.*, 1915, pp. 302-3.

(2) Chi disse questo fu Simonide. Poichè per altro qui si ricorda la cosa come un vanto, è da credere che non sia già l'autore dell'osservazione quello che qui è preso di mira, ma chi la approvò e la fece sua propria; e questi fu Dionisio, che di questo fatto avrebbe chiesto il perchè ad Aristippo, il quale gli avrebbe risposto che i filosofi van dai ricchi, perchè sanno di che cosa hanno bisogno, e i ricchi non vanno dai filosofi, perchè non lo sanno (Diog. Laert., II, 8, 69).

sia che un ricco sia che un povero si ammali, gli è necessario che batta alla porta dei medici e così chiunque C
abbia bisogno di essere guidato a quella di chi lo può guidare, non già che chi guida preghi i guidati di lasciarsi guidare, colui almeno dal quale veramente si aspetti qualche utilità. Ma non ti ingannerai paragonando i reggitori politici d'adesso ai naviganti di che abbiamo detto ora, e quelli che da costoro sono detti inutili e acchiappanuvole ai nocchieri per davvero. — Benissimo, disse. — Dopo tutto ciò e in tali condizioni non è facile che l'occupazione migliore sia in buona voce presso coloro che praticano il contrario; ma però la maggior ca- D
lunnia alla filosofia e la più grave viene per causa di coloro che dicono di coltivarla, a proposito dei quali tu affermavi che l'accusatore della filosofia stessa diceva che i più di quelli che se ne occupano sono pessimi, che i più ragionevoli sono inutili, ed io ti ho ammesso che ciò che dicevi fosse vero. Non è così? — Così appunto.

5. — Abbiamo dunque ⟨con ciò⟩ veduta la cagione dell'inutilità dei migliori? — Veramente. — E la necessità della malvagità della più gran parte vuoi che dopo ciò la esaminiamo, e che ci proviamo, se la ci riesca, di E
dimostrare, che neanche di ciò alla filosofia si può far colpa? — Voglio bene. — Or sentiamo dunque, o parliam noi stessi, risalendo con la memoria fin là dove s'è cominciato ad esaminare che indole è d'uopo abbia colui che ha da essere un brav'uomo. Era sua guida, se l'hai 490
a mente, la verità innanzi tutto, la quale egli doveva perseguire in ogni senso e in ogni modo, o altrimenti, come ciarlatano che sarebbe, resterebbe escluso del tutto dalla filosofia vera. — Così infatti si era detto. — Or non è questa già una cosa ben contraria all'opinione che ora corre su di lui? — E molto, disse. — Forse che dunque non sarebbe per noi adeguatamente difenderlo, ⟨se

dicessimo⟩ che il vero amante del sapere dovrebbe esser-
naturato in modo da tendere tutto verso l'essere, e che
B non si dovrebbe fermare alla molteplicità delle singole
cose che sono oggetto di opinione, ma andrebbe diritto
e non si lascerebbe rintuzzare e non cesserebbe dal suo
amore prima di raggiungere la natura dello stesso es-
sere in ciascuna sua manifestazione ⟨e ciò⟩ con quella
parte dell' anima cui si addice raggiunger tale og-
getto (e s' addice a quella che gli è cognata), per mezzo
della quale accostatosi e mischiatosi con ciò che è vera-
mente, e procreandone intelligenza e verità conoscerebbe
quindi e vivrebbe una vita vera e avrebbe un vero nutri-
mento, e così cesserebbe dalle doglie, e prima no? —
Certo, disse, è questa la difesa più acconcia. — E che?
In costui può aver luogo amare la menzogna, o per lo
C contrario invece odiarla? — Odiarla, disse. — Se la ve-
rità è quella che guida, non potremo dir mai, credo,
che la segue un coro di vizi. — E come infatti? —
Ma un costume sano e giusto cui s'accompagni altresì la
temperanza. — Benissimo, disse. — E il resto del coro
che accompagna la natura del filosofo, che bisogno c'è
d'andarlo a ripigliare (1) e daccapo metterlo in ordine?
Ti ricordi infatti che ci risultò convenirgli il valore, la
liberalità, la facilità di imparare e quella di ritenere:
D e poichè tu opponevi che chiunque sarebbe stato bensì
costretto a consentire in ciò che dicevamo, ma che la-
sciando stare i discorsi e guardando proprio le persone
di cui si discorre, doveva pur vederne alcuni d'inutili
e tristi i più in tutti i sensi, indagando allora noi la
cagione di cotesta accusa siamo venuti a questo punto
⟨di vedere⟩ in che i più siano cattivi, e perciò siamo

(1) Preferisco ἀναλαμβάνοντα di un codice veneto, accettato dallo Stefano e dallo Stallbaum, al più comune ἀναγκάζοντα, che non trovo possa interpretarsi senza stento.

andati a ripigliare da capo la natura dei veri filosofi
e l'abbiamo definita come di necessità essa dev'essere. —
Sta bene, disse lui. E

6. — Or di questa natura, dissi io, s'hanno da vedere
le corruzioni, come in molti la si guasti, e una piccola
parte se ne salvi, ⟨e sono⟩ quelli che chiamano non tristi
ma inutili: e dopo ciò ⟨s'hanno da vedere⟩ viceversa 491
quelle che la imitano e si indirizzano allo stesso intento
di essa, di che qualità siano queste nature di anime che
accostatesi ad uno studio troppo alto e non adatto per
loro ed errando per molti rispetti attirano in tutto e
per tutto sulla filosofia la ⟨mala⟩ fama che tu dici. —
Ma quali sono, chiese, queste corruzioni? — Io, dissi,
sempre che sia capace, mi proverò di passartele in ras-
segna. Questo, intanto, credo che chiunque me l'accor-
derà, che di tali nature e che abbian tutti questi requi-
siti quali abbiamo or ora stabilito per poter essere per-
fettamente filosofiche ne nascon poche e poche volte B
tra gli uomini. O non credi? — Lo credo bene. — E di
queste poche guarda come sian molte e grandi le occa-
sioni di guastarsi. — Quali sono poi? — Ciò che più di
tutto pare incredibile ad udirsi è che ciascuna di quelle
cose, che in questa natura abbiamo lodato, guasta l'anima
che l'ha e la distrae dalla filosofia: dico la fortezza, la
temperanza e tutte le altre che abbiamo passato in ras-
segna. — È strano, disse, veramente. — E ancora, conti- C
nuai, oltre di ciò quelli che si chiamano beni la corrom-
pono tutti e la distraggono, la bellezza, la ricchezza, la
vigoria del corpo, le parentele potenti nello Stato e
tutte le cose affini a queste: poichè tu capisci che tipo in-
tendo dire. — Lo capisco, disse lui; ma quello che dici
avrei caro di sentirlo più particolarmente. — Cerca di
afferrarlo bene, dissi io, nel suo tutto, e ti parrà chiaro e
non troverai più strano ciò che prima si è detto intorno

D a ciò. — Come, disse, vuoi che io faccia? — Di ogni seme,
dissi io, e di ogni pianta, sia vegetabili sia animali, sap-
piamo che quello che non abbia l'alimento che rispetti-
vamente gli conviene, nè le stagioni nè il luogo ⟨oppor-
tuno⟩, quanto più vigoroso esso sia, tanto di più cose
sente il bisogno che gli si converrebbero: perocchè il
male è più contrario al bene che non a ciò che non è bene.
— E come no? — È perciò, credo, consentaneo che la
miglior natura capitando ad avere un alimento a sè trop-
po male appropriato ne esca peggio di una da meno. —
E È consentaneo. — Dunque, dissi io, caro Adimanto, non
diremo similmente che anche le anime meglio naturate,
quando tocchi loro una cattiva educazione, riescono cat-
tive straordinariamente? O credi che i grandi delitti e la
malvagità mera e schietta provengano da un'anima dap-
poco e non anzi da una balda natura guasta dall'educazio-
ne? e che una natura debole sia per essere mai causa nè
di grandi beni nè di grandi mali? — No, disse lui, ma è
492 come dici. — Quella natura dunque del filosofo che ab-
biamo presupposta, se, credo, possa avere una sufficente
istruzione, è necessario che cresciuta raggiunga ogni ec-
cellenza di virtù, ma se non sia seminata e piantata e
allevata in luogo ad essa adatto, ⟨giungerà⟩ viceversa a
tutto il contrario, se non ci sia qualche Dio che la soc-
corra. O anche tu credi come i più che ci siano giovani
corrotti dai sofisti e ci siano sofisti che li corrompano
privatamente conversando, in misura almeno degna di
B conto, e che i sofisti massimi invece non siano proprio
quelli che dicon tali cose, i quali educano in tutto e per
tutto e riducono come vogliono e i giovani e i vecchi e
gli uomini e le donne? — Quando poi? chiese lui. —
Tutte le volte, dissi, che radunati molti in folla nei co-
mizi o nei tribunali o nei teatri o negli accampamenti
o in qualsiasi altro convegno pubblico della moltitudine
con grande confusione, di ciò che vien detto o vien fatto

parte biasimino e parte lodino, esageratamente l'una e
l'altra cosa, e urlando e battendo le mani, e per giunta C
le pietre stesse e il luogo dove sono radunati risonando
rimandino raddoppiato il rombo del biasimo e della
lode. In mezzo a tutto questo tumulto il giovane, come
suol dirsi, che cuore credi debba avere? O che educa-
zione privata potrà per lui tener testa, la quale non
debba essere sommersa dall'onda di un tal biasimo o di
una tal lode e andarsene trascinata secondo la corrente,
dove questa la porti, ⟨così da⟩ dover egli dire belle e
brutte le stesse cose che dicono costoro, e occuparsi di D
ciò stesso di che essi si occupano, ed esser tale e quale
come loro? — È proprio necessario, disse lui, caro So-
crate.

7. — E però, dissi io, la necessità più grande di tutte
non l'abbiamo ancora detta. — Quale? disse. — Quella
che aggiungono col fatto quando non persuadano con
le parole, questi educatori e sofisti ⟨massimi⟩. O non sai
che quello che non si lascia persuadere lo puniscono
con togliergli i diritti civili, con le confische e con la
morte? — Proprio così, disse lui. — Or quale altro so-
fista, o quali discorsi privati che sostengano l'opposto di E
costoro credi tu che possan tener testa? — Io credo
nessuno, disse lui. — Nessuno davvero, dissi io, e persino
il provarcisi è una grande sciocchezza. Perocchè non si
dà, nè si è dato, nè c'è pericolo che si dia mai, un ca-
rattere che possa disporsi altrimenti verso la virtù, per-
chè sia educato al contrario della loro educazione, dico
un carattere umano, caro amico, che se è divino, secondo 493
il proverbio, lo escludiamo dal discorso (1). Conviene
infatti bene mettersi in mente che qualunque cosa mai si

(1) [Secondo l'Ast, il proverbio sarebbe: τὸ θεῖον ἐξαιρῶ λόγου ].

salvi in simili ordinamenti dello Stato e divenga quale
dev'essere, se tu dica che è un fato divino che la salva,
dirai giusto. — Nè a me pare altrimenti, disse lui. —
E perciò, dissi io, oltre di questo ti deve parere anche
quest'altro. — Che cosa? — Che tutti quei privati merce-
nari, che costoro (1) chiamano sofisti e lor competitori,
non insegnano altro che queste opinioni della gente quali
essa le professa quando trovasi raccolta e la chiamano
sapienza; come se d'un bestione tirato su grande e forte
B uno imparasse i furori e le passioni e da che parte si
debba accostarsegli e dove palparlo, e quando e per quali
cagioni diventi ferocissimo o mansuetissimo, e quali voci
nei singoli casi usi far sentire, e per quali altre emesse
da un altro sia fatto chetare o montare in furore, come
se, ⟨dico,⟩ dopo aver imparato tutte queste cose per con-
suetudine di vita e decorso di tempo, uno le chiamasse
sapere, e coordinandole come un'arte si desse al loro
insegnamento, nulla sapendo veramente di coteste opi-
nioni e passioni, che cosa sia bello o brutto, buono o
C cattivo, giusto od ingiusto, e a tutto ciò applicasse i
nomi seguitando il parere del bestione, ciò di cui esso
gode chiamandolo bene, e male ciò di cui si cruccia,
nè di queste cose tenesse alcun altro conto, ma ciò che
è necessario lo chiamasse giusto e buono, senza nè aver
mai visto la natura e del necessario e del buono in che
cosa tra loro differiscano, nè sapendo mostrarlo agli altri.
E tale essendo, per Giove, non ti pare che sarebbe questo
uno strano educatore? — A me sì, disse lui. — Ti pare
pertanto che ci sia punta differenza tra costui e chi
D crede che l'aver imparato a conoscere gli umori e le pas-
sioni di tanta gente diversa insieme raccolta sia sapere,
avvenga ciò nella pittura o nella musica o nella politica?

(1) Cioè il popolo, il sofista massimo.

Perocchè qualunque cosa uno presenti (1) nella conversa-
zione di costoro, o una poesia o qualsiasi altra opera
d'arte, o una prestazione per lo Stato, facendone arbitra
al di là del necessario la folla stessa, è per lui quella
che si dice necessità Diomedea (2) di fare tutto ciò che
a questa garba: che quanto al buono e al bello che son
tali veramente, hai mai tu sentito alcuno di loro a darne
una ragione che non sia ridicola? — E credo, disse lui, E
che neppur lo sentirò.

8. — Riflettendo pertanto a tutte queste cose ricordati
quest'altra: la bellezza stessa, e non le molte cose belle,
o l'essere stesso in ciascuna sua manifestazione, e non le
molte cose ciascuna a parte, c'è egli modo che la folla 494
si induca a ritenere che ci siano? — Menomamente. —
Filosofa dunque, dissi io, è impossibile che la folla sia
mai. — È impossibile. — Ed è pertanto necessario che i
filosofanti sian da essa biasimati. — È necessario. —
E così pure da cotesti ⟨sofisti⟩ privati che trafficando con
la folla desiderano di piacerle. — È evidente. — E dopo
ciò quale salvezza ci vedi per le nature filosofiche, da
poter rimanendo fermi nel loro instituto di vita venirne

(1) Leggo con l'Adam nella prima edizione ὅ τι (non ὅτι) μὲν γὰρ ἄν (potenziale, non ἐάν) τις τούτοις ὁμιλῇ ἐπιδεικνύμενος, altrimenti l'anacoluto è intollerabile.

(2) Lo Scoliasta a questo luogo racconta una storiella di Ulisse, che tornando con Diomede da Troia col Palladio, che avevano rubato insieme, per arrogarsi tutto il merito dell'impresa tentò di uccidere il compagno, ma Diomede vide l'ombra della spada al lume della luna, gliela tolse, gli legò le mani e lo fece andare avanti a piattonate. Ciò evidentemente non ha che fare col caso nostro; invece è da accettarsi la spiegazione che di questa frase dà lo Scoliaste ad Aristofane, *Eccl.*, 1029, il quale spiega il mito di Diomede il Trace, che faceva divorar la gente da certe sue cavalle, nel senso evemeristico ch'egli avesse delle figlie bagasce e costringesse gli ospiti a starsi con loro fino a che fossero sfiniti e ne morissero. Ciò si adatta perfettamente a chi si dà a servire il popolo; deve servirlo e fare le sue voglie fino a che abbia fiato in corpo.

B a capo? Deducilo da ciò che s'è già detto. Poichè siamo
rimasti d'accordo che la facilità d'imparare e di ricor-
dare e il valore e la liberalità sono doti di questa natura.
— Sta bene. — Non sarà dunque subito fino da fan-
ciullo costui il primo fra tutti, principalmente se anche
di corpo egli sia paragonabile all'anima? — E perchè
no? disse lui. — Ora vorranno, io credo, giovarsi di lui,
come sia fatto più maturo, per i loro affari i familiari e
C i cittadini? — E come no? — Gli saranno ai piedi per-
tanto pregandolo e onorandolo, accaparrandosi e adu-
lando in precedenza il suo potere futuro. — Suole infatti,
disse, succedere così. — Che cosa dunque credi, dissi io,
che costui farà in queste condizioni, sopra tutto se egli
appartenga a un grande Stato e sia in questo ricco e no-
bile, e grande oltre di ciò, e di bell'aspetto (1)? Forse
che non dovrà egli riempirsi di speranze straordinarie,
credendosi sufficente a condurre gli affari dei Greci e dei
D barbari, e perciò ringalluzzirsi gonfio di ostentazione e di
presunzione vana e senza criterio. — E molto, disse. —
Ora, mentre egli è così disposto, se uno gli si accostasse
pian piano e gli dicesse la verità, che in lui non c'è di-
scernimento e che ne ha pur bisogno, ma che ⟨il discer-
nimento⟩ non lo si acquista se non si lavori come schiavi
ad acquistarlo, forse che credi facile tra tante condizioni
sfavorevoli ch'egli t'abbia ad obbedire? — Sono ben lon-
tano, disse lui. — Ma qualora poi, dissi io, per esser bene
disposto da natura, e per la sua familiarità coi ragiona-
E menti uno (2) li ascolti e si pieghi e sia tratto verso la
filosofia, cosa credi che faranno costoro che vedono per-
dersi l'opera sua e la sua compagnia? Non ⟨faranno⟩ di
tutto, e in parole ed in opere, e con lui, affinchè non si

(1) Descrive evidentemente Alcibiade.

(2) Non c'è ragione sufficente di alterare la lezione dei codici εἰς αἰσθάνηται sopprimendo εἰς.

lasci persuadere, e col suo persuasore, affinchè non vi riesca, e insidiandolo in privato e pubblicamente chiamandolo in giudizio (1)? — È proprio vero, disse lui. — 495
È possibile dunque che costui diventi filosofo? — No certamente.

9. — Vedi dunque, dissi io, che non dicevamo male che anche le stesse doti della natura filosofica, quando s'imbattono in mala educazione, sono causa in certo modo di deviare dal suo studio, non meno dei cosidetti beni, la ricchezza e ogni altro cotale allestimento? — No certo, disse, ma fu anzi detto molto bene. — Or questa è la rovina, soggiunsi, ottimo amico, e tanta e tale è la B
corruzione delle indoli meglio disposte al più alto di tutti gli instituti in quella rarità della loro produzione, che abbiamo detto. Ed è da sì fatti uomini che vengono gli autori dei peggiori mali e per le città e per i privati, e anche quelli dei beni, qualora la corrente li trascini da questa parte; mentre le nature piccine non fanno mai niente di grande nè per la città nè per i singoli. — È verissimo, disse lui. — Questi pertanto in questo modo disertando, ai quali meglio essa convenivasi, e lasciando la filosofia abbandonata ed incompiuta, vivono una vita non C
degna di loro e non vera, mentre a quella, come orfana de' suoi, altri indegni saltano addosso e la sconciano e la copron di vergogna, quella vergogna che tu dici le rinfacciano coloro che affermano che dei suoi familiari parte non ha nessun merito, e i più meriterebbero i peggiori castighi. — Infatti, disse, questo è ciò che si suol dire. — E si dice a proposito, dissi io. Perocchè vedendo gli altri omiciattoli questo posto fatto vuoto, e per altro adorno di bei nomi e di decoro, come chi scap- D
pato dalle carceri si rifugia in luogo sacro, son ben con-

(1) L'allusione al processo di Socrate è evidentissima.

tenti anche questi di saltare dalle professioni loro alla filosofia, quanti più se la pretendono per l'abilità nel loro mestieruzzo. Poichè con tutto ciò in confronto delle altre arti, sebbene in tali disgraziate condizioni, la dignità della filosofia resta sempre molto segnalata, della quale perciò molti son vaghi, che da natura son manchevoli, e come per l'esercizio materiale del mestiere sono guasti
E del corpo, così hanno l'anima compressa e logorata dalle abitudini volgari (1). O non è inevitabile? — Certo, disse. — E ti pare pertanto, dissi io, ch'essi differiscano punto a vedersi da un fabbro piccolo e pelato che abbia messo insieme molto denaro, e sciolto appena dai vincoli servili, fatto il suo bel bagno e messosi un vestito nuovo, in tutto punto come uno sposo, stia per impalmare la figlia del padrone per la povertà e l'abbandono ⟨in cui
496 è caduta⟩? (2) — Non differisce affatto, disse. — E che cosa mai si può credere che generino costoro se non bastardi e roba da nulla? — Di necessità. — E che? Gli

(1) Concorda in questo giudizio ARISTOTELE, *Pol.*, V, 7, 7, p. 1342ª.

(2) Piacemi riferire la bella ancorchè pomposa parafrasi che di questo luogo fece DANIELLO BARTOLI nel suo libro *Della Geografia trasportata al morale*, I, 6: *L'Atlante*: « V'ha degli omiciattoli, dice Platone, i quali a guisa degli scampati di mano a' famigli della giustizia, e correnti a rifuggirsi ne' tempî, da un mestiere meccanico si gittano di lancio alla filosofia. Ieri col grembiule a cintola sudavano intorno a lavorii da schiena e da braccia; oggi col palio filosofico indosso, siedono alto, sentenziano, definiscono, insegnano, fanno setta, non mai discepoli altrove nati (*sic*), e qui da lor medesimi già maestri. Simigliantissimi a un fabbro corto di vita, scosciato, e strambo, di mal ceffo, e peggior garbo, ricotto alla fucina, sorpellato degli occhi, e calvo, che toltosi dall'incudine e da' martelli, si diguazza una e due volte in un bagno, e come ivi entro con esso il fior del carbone e la fuliggine del camino, lasciasse ogni altra sua inseparabile deformità, uscitone, tutto si raffazzona, si ripulisce e lecca, e paratosi con abito festereccio, s'infiora e si profuma, e già rifatto, pare a lui, così bel che, da perderne seco in gara di bellezza Narciso, corre a dar la ruvida e callosa mano, per menarsi in moglie, non un Vulcano una Venere, ma qualche onesta e gentil dama, per la cui nobiltà anch'egli si nobiliti e ingentilisca ».

indegni di ⟨tale⟩ educazione, quando si accostino ad essa e ne usino non come è degna, che razza di pensamenti e di opinioni diremo noi che possan generare? Forse non quelli cui veramente si conviene il nome di sofismi e nulla di genuino nè che abbia che fare col vero intendimento? — Precisamente questo, disse.

10. — Piccolissimo dunque, o Adimanto, dissi io, resta il numero di quelli che con la filosofia conversan de- B
gnamente, forse qualche carattere generoso e bene educato trattenuto ⟨in essa⟩ dall'esilio (1), il quale, per mancanza di chi lo corrompa, segua sua natura e le rimanga fedele, o qualora in una piccola città nasca una anima grande e che sdegni di occuparsi delle faccende di essa: anche da qualche altra arte qualche rara buona indole che giustamente la disprezzi può darsi che si volga alla filosofia. Così potrebbe anche il freno che servì al nostro compagno Teagete (2) essere atto a trattenere: perocchè anche per Teagete c'era tutto il resto che occorreva per farlo disertare la filosofia, solamente la cura del C
corpo malaticcio impedendogli la vita politica ce lo conserva. Quanto a noi e al nostro segno soprannaturale (3), non vale la pena di parlarne; chè infatti a rari o punti era prima accaduto (4). Or quelli che sono di questo

(1) Tra quelli che dall'esilio trassero occasione di farsi onore, Plutarco (*de exsilio*, 605 C) ricorda Tucidide, Senofonte, Filisto, Timeo di Tauromenio, Androzione ateniese e Bacchilide.

(2) Teagete è ricordato tra i discepoli di Socrate in *Apol.*, p. 33, donde si ricava che al tempo del processo era già morto. Egli dà il nome ad un dialogo platonico comunemente ritenuto spurio.

(3) La voce interna che sentiva Socrate quando non doveva fare qualche cosa.

(4) [Nel periodo seguente la traduzione del Fraccaroli, per eccessiva scrupolosa aderenza al testo greco, riesce assai difficile ed è probabile che la maggior parte dei lettori perderebbero il filo prima di giungere al fine. Quasi certamente il Fraccaroli, nella stampa, avrebbe modificato. Tuttavia mutare noi il testo del Frac-

piccol numero e che hanno gustato quanto è dolce e beatifico un tal possedimento, mentre viceversa discernono bene la stoltezza della gente, e come nessuno, per così dire, sa far nulla di buono per lo Stato, nè c'è alleato col
D quale venendo uno in soccorso alla giustizia potrebbe salvarsi, ma pari a un uomo caduto in mezzo alle belve, chi non vuol nè farsi ingiusto con loro, nè è capace, solo com'è, di tener testa a tanti selvaggi, dovrebbe perire prima di esser punto giovevole nè allo Stato nè agli amici, riuscendo così inutile e a sè e altrui, — tutte queste cose uno considerando nel suo ragionamento e stando quieto e badando a sè, — come nella bufera, quando la polvere e la procella son portate dal vento,
E ci si ritira sotto un muricciuolo, — e vedendo gli altri contaminati d'iniquità sarebbe contento se in qualche modo potesse lui, puro d'ingiustizia e d'opere empie, e vivere la vita di qua e partirsene da essa con buone speranze ilare e tranquillo. — Ma veramente, disse lui, non
497 avrebbe fatto poco quando così se ne partisse. — Neanche però, diss'io, avrebbe fatto il più quando non gli toccò un viver cittadino qual gli sarebbe convenuto.

---

caroli in vari punti di un solo periodo, non ci parve rispettoso. Diamo perciò in nota il periodo stesso con quei ritocchi che ci sembra possano renderlo meno difficile a intendersi, chè spezzandolo non si corrisponderebbe allo spirito dell' arte platonica, e d' altra parte meno si gioverebbe all'intendimento del testo del Fraccaroli stesso. « Ora chi è di questo picciol numero e ha gustato quanto è dolce e beatifico questo possedimento — allorchè viceversa discerne bene la stoltezza della gente e vede che nessuno, per così dire, sa far nulla di buono per lo Stato, nè c'è alleato col quale, venendo uno in soccorso della giustizia, possa salvarsi, ma anzi, come un uomo che cada in mezzo alle belve, chi non vuol farsi ingiusto con gli altri, nè è capace, solo come è, di tener testa a tanti selvaggi, dovrebbe perire, prima di essere punto giovevole nè allo Stato nè agli amici e riescir così inutile a sè e altrui — egli allora, tutto ciò considerando, se ne sta quieto e bada a sè, e — come colui che nella bufera si ritira dietro un muricciuolo, per ripararsi dal turbinio della polvere e dalla procella — poichè vede gli altri contaminati di iniquità, sta contento se in qualche modo

Poichè in uno Stato qual si convenisse e s'innalzerebbe egli stesso e con l'interesse suo privato salverebbe il pubblico pure.

11. — La questione pertanto della filosofia, perchè abbia mala fama e come l'abbia a torto, mi pare sia già sufficentemente pertrattata, quando non avessi tu dell'altro da aggiungere. — Io da aggiungere, disse, non ho più nulla a tal proposito: ma dei reggimenti d'adesso
quale è che dici che le si convenga? — Neanche uno, B
risposi io, anzi di questo appunto fo lor carico che nessuna costituzione politica di quante ora si hanno convenga alla natura filosofica, e per questo accada ch'essa si torca e degeneri, come un seme forestiero seminato in altra terra perde la propria forza e tende a trasformarsi nel tipo indigeno da cui è soverchiato: così anche questa specie non mantiene più ora il suo proprio vigore, ma traligna in un altro carattere. Che se troverà invece
il governo ottimo come ottima è anch'essa, allora si ve- C
drà ch'essa era divina veramente, e le altre, o disposizioni o istituzioni, sono umane. Ora però è chiaro che dopo ciò domanderai quale è questo governo. — Non l'hai indovinata, disse lui: non stavo infatti per chiederti ciò, ma se non sia questo che abbiamo tratteggiato noi nel fondare la città, oppure un altro. — Nel resto è desso, risposi io; ma fu pur detto allora anche questo, che converrebbe ci fosse sempre nella città qualche cosa
che della costituzione conservasse quello stesso concetto D
che tu legislatore hai avuto quando hai stabilito le leggi. — Fu detto infatti, disse. — Ma non fu, dissi io, sufficentemente chiarito per paura delle vostre obiezioni, per le quali avete mostrato che la discussione sarebbe stata lun-

---

possa lui, puro di ingiustizia e di opere empie, vivere la vita terrena e lieto e tranquillo partirsene pieno di buone speranze »].

ga e difficile. Infatti anche quello che ci resta non è proprio facilissimo a percorrere. — Che cosa ci resta? — ⟨Vedere⟩ in che modo la città adoperando la filosofia possa salvarsi. Poichè tutto ciò che è grande è pericoloso, ed è vero il proverbio, che effettivamente le cose
E belle sono difficili (1). — Ma a ogni modo, disse, facciamo che anche questo sia chiaro e così la dimostrazione abbia il suo termine. — Non sarà il non volere, dissi io, ma, se mai, il non potere a impedirmelo: e tu sarai testimonio della mia buona volontà. E bada anche ora come risolutamente e senza tentennare io sto per dirti che di questo instituto la città deve occuparsi al modo opposto di come fa adesso. — In che modo? —
498 Adesso, dissi io, quelli che pure se ne occupano, vi si accostano ragazzi ancora e usciti appena di puerizia, nell'intervallo che resta prima di attendere alla casa e agli affari, e saggiatane la parte più difficile, la piantano, dico quelli che passano per filosofissimi (e la parte più difficile è la dialettica): in seguito poi, se invitati da altri che facciano questo, consentano d'andare a sentire qualche conferenza, credono ⟨con ciò⟩ di fare un gran che, come persuasi doversi attendere a ciò per un di più solamente; quando finalmente diventan vecchi, all'infuori di alcuni pochi, si spengono molto più del sole di Era-
B clito (2), in quanto che più non si riaccendono. — E come si ha da fare? disse lui. — Tutto all'opposto. Finchè si è ragazzi e fanciulli, usare un'educazione e una filosofia da ragazzi, e curarsi molto dei corpi in tanto che crescono e si irrobustiscono, procacciando così alla filosofia un buon ajuto: quando poi proceda l'età nella quale l'anima comincia a farsi matura, intensificare gli esercizi di essa; e quando la forza venga meno e si sia già

(1) Per questo proverbio cfr. i miei *Lirici Greci*, II, p. 155, n. 2.

(2) Heracl., *fr.* 6 Diels. « Il sole è nuovo giorno per giorno ».

fuori dei doveri e politici e militari, allora pascolare C
in libertà e non fare altro se non per soprappiù, chi
voglia vivere felice e coronar morendo la vita vissuta con
una degna sorte al di là.

12. — Veramente con molto zelo mi pare che tu parli,
caro Socrate; ma io credo che i più di quelli che ascol-
tano ti resisteranno con zelo anche maggiore senza la-
sciarsi in alcun modo persuadere, a cominciare da Tra-
simaco. — Non metter male, dissi io, tra me e Trasimaco,
che siamo appena divenuti amici, senza però essere stati D
nemici neanche prima: poichè non tralasceremo alcun
tentativo finchè o non riusciamo a persuaderlo e lui e
gli altri, o non possiamo far qualche cosa che sia loro
utile per quell'altra vita quando, nati un'altra volta, si
imbattano in sì fatti ragionari. — Lo rimandi, disse, a
un tempo breve! — A niente anzi, dissi io, in rapporto
al tempo tutto quanto (1). Che però i più non si persua-
dano di ciò che si è ora detto, nessuna meraviglia; poichè
ciò che si è detto ora non lo videro mai avvenire, ma
piuttosto ⟨sentirono⟩ di tali parole conguagliate tra loro E
di proposito (2), ma non sgorgate giù insieme spontanee
come ora; e un uomo conguagliato invece alla virtù e
fattole suo somigliante quanto è più possibile perfetta-
mente in opere e in parole che regnasse in un'altra città
di questo genere non l' han veduto mai, nè uno, nè molti. 499
O te lo credi? — No di certo. — Nè similmente, ottimo
amico, sono andati a sentire quanto basta quei discorsi
nobili e liberi, la cui natura è di cercare la verità inten-
samente con ogni mezzo allo scopo di conoscerla, e le

(1) Noi diremmo all'eternità; ma Platone distingue l'eternità, che sempre è, dal tempo infinito, che sempre diventa ed è la sua immagine: cfr. *Tim.*, p. 37 D.

(2) Negli artifici retorici e futili della παρίσωσις e della παρομοίωσις.

sottigliezze e i cavilli, che non tendono ad altro che al-
l'opinione e alla contestazione, sia nelle liti sia nelle
private radunanze, salutarli tanto da lontano. — Non han
B fatto, disse, neanche questo. — Per ciò, dissi io, e preve-
dendo queste cose, noi allora, ancorchè timidamente, pure
dicevamo, costretti dalla verità, che nè Stato nè Governo
e così neanche uomo potrebbe mai darsi perfetto, prima
che a cotesti pochi filosofi e non cattivi, ma ora creduti
inutili, non capiti addosso per buona fortuna la necessità,
vogliano o non vogliano, di prendersi cura dello Stato,
e alla città di obbedir loro; ovvero ai figli dei potentati
C o dei re d'adesso, o a questi stessi, qualche ispirazione
divina non infonda amor vero di filosofia vera. Che poi
l'una di queste cose o tutt'e due sia impossibile che av-
vengano, io dico che non v'è ragione alcuna ⟨di affer-
marlo⟩; o se no, avrebbero ragione di ridere di noi che
stiamo chiacchierando di pii desideri. O non è così? —
Così certo. — Sia pertanto ai filosofi perfetti questa ne-
cessità di governare lo Stato capitata ⟨o no⟩ nell'infinito
tempo che è passato, o anche ora si dia in qualche paese
barbarico lontano e fuori della nostra esperienza, o vo-
D glia darsi in avvenire, questo almeno ⟨siamo⟩ pronti a
sostenere che il detto reggimento si diede, si dà e si darà
ogni volta che questa Musa ⟨della filosofia⟩ abbia la città
in suo potere. Poichè nè è impossibile che avvenga, nè
noi diciamo cose impossibili; che però siano difficili, an-
che noi lo ammettiamo. — Pure a me, disse lui, pare così.
— Ma ai più, dissi io, dirai viceversa che non pare? —
E Forse lo dirò. — Benedetto, dissi io, non calunniare la
gente a questo segno. Essi muteranno opinione, se senza
impuntarti, ma con buona grazia e sventando la calunnia
che si appone all'amore dello studio, tu sappia mostrar
loro quali siano quelli che intendi per filosofi, e deter-
500 minare come poco fa la natura di essi e il loro ufficio,
acciò non credano che tu parli di quelli che intendono

loro. O quando abbiano veduto ciò, potrai ancora non dire (1) che dovranno assumere un'opinione diversa e rispondere altrimenti? O credi che uno voglia altercare con chi non alterca, o invidiare chi non invidia, se sia egli stesso generoso e mite d'animo? Io infatti prevenendoti dico, che in ben pochi io reputo, non che nella folla, si dia una natura scontrosa a questo segno. — Anch'io, disse lui, la penso come te, naturalmente. — Sei B
dunque d'accordo in questo pure, che dell'essere i più molto mal disposti verso la filosofia ne hanno colpa quelli là, quelli che dal di fuori e sconvenientemente fanno irruzione su di essa e si dicono ingiurie tra di loro e si guardano in cagnesco e parlano sempre di persone (2), e non fanno affatto ciò che alla filosofia converrebbe? — Davvero, disse.

13. — Perocchè, o Adimanto, per chi veramente ha il suo pensiero rivolto a ciò che è, non c'è neanche tempo di guardare in giù all'affaccendarsi degli uomini e com- C
battendo con essi riempirsi d'invidia e di mal animo, ma mirando e contemplando cose bene ordinate e sempre a un modo, che non si fan tra loro nè patiscono ingiuria, ma sono sempre al posto loro e secondo ragione, queste egli imita e, quanto meglio può, ad esse si conforma. O credi tu che ci sia modo che quando uno ha familiarità con una cosa e l'ha in grande ammirazione, non la imiti? — È impossibile, disse. — Con ciò pertanto che è divino ed ordinato conversando sempre D
il filosofo, ordinato e divino diventa egli pure per quanto

(1) Credo certo l'emendamento del Baiter, accettato anche dall'Adam: ἢ καὶ ἐὰν οὕτω θεῶνται ἀλλοίαν τ' οὐ φήσεις αὐτοὺς δόξαν λήψεσθαι invece della lezione tradizionale ἀλλοίαν τοι. Il Burnet, che la conserva, è costretto espungere tutto il periodo ponendolo tra parentesi quadre.

(2) Invece che di principî.

è possibile ad uomo: in tutte le cose c'è sempre che ridire. — Precisamente. — Se dunque, dissi io, gli fosse fatta necessità, ciò che ivi egli vede di ingegnarsi di adattarlo ai costumi degli uomini e nella vita pubblica e nella privata, e non limitarsi solo a plasmarne se stesso, forse che credi egli sia per essere un cattivo artefice di temperanza e di giustizia e di tutte insieme le virtù cittadine? — Menomamente, disse lui. — Ma quando la
E gente si accorga che noi di lui diciamo il vero, se la piglieranno forse ancora coi filosofi e ci vorranno ancora negar fede se diciamo che lo Stato non potrebbe mai esser felice altrimenti che qualora ne traccino il piano quei pittori che adoperano un modello divino? — Non se la piglieranno, disse lui, se pur capiscono. Ma in che
501 modo sarà poi questo piano? — Prendendo, dissi io, la città e gli usi degli uomini come fosse una tavola, innanzi tutto dovrebbero renderla pulita, il che non è del tutto facile: ma intanto credi pure che subito in questo si distinguerebbero dagli altri, nel non volere por mano nè a individuo nè a città, nè volerne scrivere le leggi, prima di riceverla pulita o di farla pulita essi stessi. — Ed è giusto, disse. — Dopo di ciò credi che potranno tracciare lo schema della costituzione? — E perchè no?
B — Quindi, credo, nell'eseguirlo dovran frequentemente guardare e da questa parte e da quella, e a ciò che è giusto per se stesso e bello e assennato e tutto il resto di tal genere, e a ciò che viceversa possono porre negli uomini (1), mescolando e temperando di tante tendenze il colore umano, inducendolo da quello che Omero chiamò, quando lo trovava tra gli uomini, divino e simile agli Dei. — Bene, disse. — E parte, credo, dovranno
C cancellare, parte dipingere di nuovo, finchè riescano a

(1) Leggo con l'Adam, non senza buona autorità di manoscritti: καὶ πρὸς ἐκεῖνο αὖ ὃ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν.

fare i costumi umani, quanto più è fattibile, cari a Dio.
— La riuscirebbe infatti, disse, così una bellissima pit-
tura. — Forse che dunque, dissi io, quei tali che affer-
mavi voler precipitarsi addosso a noi, li persuaderemo
in qualche modo che così fatto pittore di costituzioni è
appunto quello che loro lodavamo, per il quale si indi-
gnavano che gli avessimo affidata la città, e forse adesso
ascoltandoci meglio si saranno ammansati? — E molto,
disse lui, se hanno giudizio. — In che modo infatti ci D
avrebber da ridire? Forse che i filosofi non siano inna-
morati di ciò che è e della verità? — La sarebbe strana,
disse lui. — O che la natura loro, secondo noi la abbiamo
descritta, non sia affine di ciò che è ottimo? — Neanche
questo. — O quest'altra? Che una tale ⟨natura⟩, quando
abbia l'instituzione conveniente, non sia per essere perfet-
tamente buona e filosofica se altra mai? O vorrà prefe-
rire quelli che noi abbiamo eliminato? — No di certo. — E
E si irriteranno pertanto ancora quando diremo che
fintanto che la famiglia dei filosofi non diventi padrona
dello Stato non si darà requie dai mali nè per lo Stato
stesso nè per i cittadini, nè quella costituzione, che nel
discorso nostro andiamo immaginando, potrà nel fatto
aver compimento? — Forse meno, disse lui. — Vuoi dun-
que, dissi io, che invece di questo *meno*, diciamo che
del tutto anzi siano diventati affatto miti e che si sian
lasciati persuadere, da dover, se non altro, per vergogna 502
esser consenzienti? — Per l'appunto, disse lui.

14. — Costoro pertanto, dissi io, teniamoli per per-
suasi; ma su quest'altra cosa vorrà forse contendere qual-
cuno, che non sia possibile che da re o da potentati
nascan figli disposti alla filosofia? — Neppure uno, disse.
— E che, se ne nascano di tali, sia necessario che poi
vengano corrotti, può almeno dirlo? Che sia ben difficile
che si possano salvare, anche noi lo concediamo; ma che

B tra tutti in tutti i tempi neppur uno se ne possa salvar mai, c'è chi voglia sostenerlo? — E in che modo? — Ma allora, dissi io, uno solo che ce ne sia è sufficente, se abbia la città che gli obbedisca, a condurre a fine tutte quelle cose a cui ora non si crede. — È infatti sufficente. — Poichè quando il capo, dissi io, ponga le leggi e le instituzioni che abbiamo pertrattato, non è affatto impossibile che i cittadini vogliano ad esse obbedire. — Non è impossibile punto. — Ma forse che sarà punto meraviglia che ciò che pare buono a noi paja anche ad altri? — Non lo credo io, disse lui. — Ma che tutto questo
C sia il meglio, qualora sia possibile, l'abbiamo, credo, prima abbastanza dimostrato. — Abbastanza davvero. — Or bene, come si vede, quanto alle leggi da porre, ci risulta che il meglio sarebbe quello che diciamo, purchè si dia, e che è bensì difficile a darsi, non per altro impossibile. — Ci risulta infatti, disse lui.

15. — Pertanto, poichè di questo a stento bensì, ma ne siam venuti a capo, ci rimane a dire il resto, in che
D modo e per mezzo di quali insegnamenti ed instituzioni ci saranno nello Stato i salvatori della sua costituzione, e in quale età dovrà ciascuno applicarsi al suo ufficio. — Diciamolo dunque, disse lui. — Nulla, dissi io, mi ha giovato prima l'astuzia di omettere la difficoltà circa il possesso delle donne, e la procreazione dei figli, e l'insediamento dei magistrati, sapendo quanto la cosa fosse piena d'invidia e difficile ad accadere, quella che sia vera perfettamente: anche ora infatti ciò non di meno ci
E torna a capitare di dover ragionarne. Quanto però alle donne e ai figli s'è già detto; sui reggitori invece bisogna ritornare presso che da capo. Dicevamo (1), se ti ricordi, ch'essi dovevan mostrarsi amanti dello Stato messi al

(1) Cfr. III, p. 414 A.

cimento nei piaceri e nei dolori, e questa persuasione 503
nè per fatica nè per paura nè per verun'altra mutazione mostrar di perderla, — o chi non è di ciò capace scartarlo; — e colui che n'esca del tutto immacolato, come l'oro alla prova del fuoco, doversi quello porre al governo, e dargli premi e ricompense e in vita e dopo morte. Questo press'a poco era ciò che si diceva scivolando di lato all'argomento e lasciandolo velato per timore allora di non stuzzicarlo. — Dici benissimo, disse B
lui, e me ne ricordo. — Mi peritavo infatti, dissi io, caro amico, di dire quello che ora abbiamo il coraggio di affermare: si abbia infatti ora questo coraggio, e si dica che i custodi perfetti da preporre devono essere filosofi. — Sia per detto. — Or pensa quanto, naturalmente, saran pochi. Quella natura infatti che abbiamo descritto dover essi avere, poche volte accade che tutte le parti di essa vengano a riunirsi in uno solo e per lo più nasce dispersa. — Come dici? disse lui. — Intelligenza pronta, C
memoria, perspicacia, acutezza, e tutto ciò che a questo consegue, sai bene che non usano nascere insieme come pure indoli magnanime e generose (1), che possan però vivere ordinatamente, tranquillamente e fermamente, ma che chi sia di tal carattere è dal suo impulso trascinato dove capita, e la fermezza tutta esce di lui. — È vero, disse. — Ma viceversa le nature salde e che non mutano,

---

(1) Εὐμαθεῖς καὶ μνήμονες καὶ ἀγχίνοι καὶ ὀξεῖς καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἕπεται οἶσθ' ὅτι οὐκ ἐθέλουσιν ἅμα φύεσθαι καὶ νεανικοί τε καὶ μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας οἷοι κοσμίως μετὰ ἡσυχίας καὶ βεβαιότητος ἐθέλειν ζῆν, κτλ. Così i codici e così stampa il Burnet: gli interpreti però vi trovano molte difficoltà che io non ci vedo. Fra questi l'Adam, che intese bene il senso, trasporta καὶ νεανικοί τε καὶ μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας prima di οἶσθ' ὅτι: ma non è necessario: il senso è lo stesso lasciando le parole al loro posto, quando si intenda καὶ νεανικοί τε ecc. non come contrapposizione, ma come continuazione e complemento di ciò che precede, quasi un'aggiunta ricordata più tardi a meglio integrare e determinare il concetto già espresso.

D sulle quali uno potrebbe contare con maggior fiducia e che anche in guerra sono immobili contro ai pericoli, fanno poi lo stesso quanto all'apprendere, ⟨cioè⟩ si muovono a stento e imparano male come intorpidite e sono piene di sonno e di sbadigli quando occorra superare una fatica di tal fatta. — È vero, disse. — Ma noi dicevamo che doveano partecipare molto bene e dell'una cosa e dell'altra, o se no non metterli a parte nè dell'educazione più perfetta nè dei più alti onori nè del comando. — E giustamente, disse lui. — Non credi dun-
E que che questa specie sarà rara? — E come no? — Dunque bisogna metterli alla prova e nelle fatiche che allora dicevamo e nei pericoli e nei piaceri, e per di più aggiungiamo ora ciò che prima si era omesso, che cioè si ha da esercitarli anche in molti studi, esaminando se ⟨la lor natura⟩ sia capace di sostenere anche le scienze
504 maggiori, o se invece si perda di coraggio, come un altro si perde negli altri cimenti. — Giova certo, disse, fare questa indagine: ma quali chiami tu le scienze maggiori?

16. — Ti ricordi, dissi io, che avendo distinto l'anima in tre specie, ne abbiamo dedotto poi, a proposito della giustizia e della temperanza e della fortezza e della prudenza, che cosa fosse ciascheduna? (1) — Se non me lo ricordassi, disse lui, non meriterei sentire il resto. — E an-
B che ciò che si era detto prima di questo? — Che cosa? — Dicevamo in qualche luogo (2) che per far possibile il riconoscerle benissimo, ci sarebbe stato un altro giro

(1) Cfr. IV, p. 441 C sgg.

(2) Cfr. IV, p. 435 D, dove però le due vie si riferiscono non alla presente questione, ma alla ricerca sulle tre facoltà dell'anima. In realtà le virtù cardinali nella via breve del libro quarto sono considerate come relatività e qualità psicologiche, qui nella via lunga come entità metafisiche o idee.

più lungo, compiuto il quale ci sarebbero apparse evidenti; che per altro era possibile connettere a ciò che si era detto prima delle dimostrazioni proporzionate. E voi avete dichiarato che questo bastava, e così infatti fu detto ciò che allora fu detto e che, come mi pareva, era mancante d'esattezza; se però vi abbia contentato, questo potrete dirlo voi. — Per me, disse, abbastanza; e parve anche agli altri. — Ma, o caro, dissi io, la mi- C
sura di queste cose, la quale restasse punto indietro del vero, non la sarebbe veramente una misura: poichè ciò che è incompiuto non può essere misura di nessuna cosa: eppure a certuni pare qualche volta che questo sia sufficente e che non occorra cercare più in là. — E veramente, disse, ci son molti a cui per la indolenza loro accade questo. — Ma di questo accidente, dissi io, non ne ha affatto bisogno il custode dello Stato e delle leggi. — Si direbbe, disse lui. — Per la via più lunga pertanto, o amico mio, dissi, costui deve girare, e deve faticare D
non meno nello studio che negli esercizi ginnastici; o, se no, ciò che ora dicevamo, di quella scienza che è la più grande e che più gli si conviene non verrà mai a capo. — E non è forse questa, disse, la più grande, ma c'è qualche cosa anche maggiore della giustizia e del resto che abbiamo pertrattato? — Anche maggiore, dissi io: e anche di queste cose stesse non basta considerarne come ora i contorni; si deve curarne anche la più perfetta esecuzione. O non sarebbe ridicolo per altre cose da poco sforzarsi e far di tutto acciò riescano nitide e E
perfette, e delle più grandi non ritenere che massima deva esser pure l'esattezza? — E davvero, disse lui: ma questa scienza massima poi, e il soggetto su cui dici che verte, credi che ci sia chi ti lascerà andare senza domandarti che cos'è? — No affatto, dissi io: ma interroga anche tu. Del resto l'hai sentito già non poche volte, ed ora o non ci pensi o ti prepari a darmi da fare con 505

le tue opposizioni. E credo piuttosto questo; poichè che l'idea del bene sia la più alta conoscenza, l'hai sentito molte volte, per l'aggiungersi della quale le cose giuste e le altre (1) avvantaggiandosi diventano utili e giovevoli. Ed anche ora difficilmente ignori che voglio dir questo, ed oltre di questo che ⟨questa idea⟩ non la conosciamo a sufficenza, e se non la conosciamo, sapessimo pure senza di questa tutte le altre cose, sai bene che non ci
B sarebbe di ciò verun vantaggio, come neppur se qualsiasi cosa possedessimo e non possedessimo il bene. O credi ci sia profitto a possedere qualsiasi dovizia se questa non è buona? O intendere tutte le altre cose senza il bene, e il bello e il buono affatto non intenderlo? — Per Giove, non io, disse.

17. — Ma poi anche questo lo sai, che ai più il piacere pare sia il bene, ma ai più acuti l'intendimento. — E come no? — E che, o caro, quelli che credono così non sanno indicare quale intendimento, ma da ultimo son costretti a dire che è quello del bene. — E risibilmente
C davvero, disse. — E come no, dissi io, se mentre ci rimbrottano perchè non sappiamo ciò che è il bene, ce ne parlano poi come se lo sapessimo? Dicono infatti che esso è l'intendimento del bene, come se noi capissimo quello che dicono, appena abbiano pronunciato il nome del bene. — Verissimo, disse. — E quelli che definiscono il bene per il piacere? forse che sono pieni di minor illusioni degli altri? O non sono anche questi costretti ad ammettere che vi sono dei piaceri cattivi? — Certo che
D sì. — Accade perciò ad essi, io credo, di ammettere che una stessa cosa è buona e cattiva: non è vero? — Di

(1) Cioè le singole cose che partecipano della giustizia, della temperanza ecc. diventano utili per la comunione che hanno anche (προς) con l'idea del bene e per il vantaggio che ne traggono (- χρησάμενα).

certo. — Dunque, che sian grandi e molte le questioni
intorno ad esso, è ben chiaro? — E come no? — E che?
Quest'altro non è chiaro, che per il giusto ed il bello
molti sceglierebbero ciò che pare, anche se non è, sia
quanto al fare, sia quanto al possedere, purchè paja, ma
dei beni invece a nessuno basterebbe acquistarne di ap-
parenti, ma cercano quelli che son tali veramente, e il
parere qui tutti l'hanno in dispregio? — È molto chiaro,
disse. — Ora ciò che ogni anima persegue e per cui fa E
tutto ciò che fa, col presentimento bensì che la sia qual-
che cosa, ma pur dubitando e senza aver modo nè di af-
ferrar sufficentemente che cosa sia nè di ajutarsi con
quella salda persuasione che le serve per tutte le altre
cose (1), — e così perde anche il resto, se c'era vantaggio
da trarne, — su di una cosa tale e tanto grande di- 506
remo con ciò che devano restare al bujo anche quei mi-
gliori nella città ai quali affidiamo la somma delle cose?
— Niente affatto, disse lui. — Credo perciò, continuai io,
che il giusto e il bello, dove si ignori per che modo mai
siano buoni, non potranno avere un custode di molto
conto in chi lo ignori; e ti predico che nessuno li cono-
scerà sufficentemente prima ⟨di conoscere il bene⟩. —
E fai una giusta predizione. — Dunque la costituzione
nostra sarà essa interamente fornita, se la sorvegli un B
tal custode, il quale sia intendente di queste cose?

18. — È pur forza, disse lui, ma tu, o Socrate, poi, quale credi? che il bene sia conoscenza? o sia piacere? o un'altra cosa diversa da queste? — O quest'uomo!..., dissi io: era bello e chiaro già da un pezzo che a te non sarebbe bastato ciò che su queste faccende pare agli altri.

---

(1) *Purg.*, XVII, 127-29:
Ciascun confusamente un bene apprende,
Nel qual si queti l'animo, e disira,
Per che di giugner lui ciascun contende.

— Non mi pare infatti giusto, disse, caro Socrate, saper dire le opinioni degli altri, e le proprie no, uno ch'è tanto tempo che si travaglia intorno a queste cose. —
C E che? dissi io, ti pare giusto che di ciò che uno non sa egli parli come se sapesse? — Niente affatto, disse, come se sapesse, ma come uno che ha un'opinione e voglia dire l'opinione che ha. — E che? risposi io; non ti accorgi che le opinioni senza conoscenza sono tutte brutte, e le migliori di esse sono cieche? O ti pare che coloro che senza intendimento hanno un'opinione che sia vera differiscano punto da ciechi che camminino dritto per la strada? — Non mi pare, disse. — Vuoi pertanto stare
D a contemplare ciò che è brutto, cieco e contorto, quando puoi sentire dagli altri ciò che è lucido e bello? — Caro il mio Socrate, disse Glaucone, che tu, per Giove, non ci abbia a piantare ora che siamo prossimi alla fine. Poichè ci basterà, se ci tratterai anche del bene al mondo stesso che hai fatto della giustizia e della temperanza e delle altre virtù. — Anche a me, dissi io, infatti, caro amico, basterebbe davvero, ma ho paura di non essere capace, e a metterci dello zelo non vorrei poi fare una figura ridicola. Ma, benedetti voi, il bene in sè, proprio
E che cosa sia, lasciamolo stare per ora; — perocchè mi pare troppo grave impresa per il nostro presente indirizzo riuscire ora a raggiungere quello che ho in mente; ma quello che mi si affaccia come figlio del bene e somigliantissimo ad esso, di questo io voglio dire, se piace anche a voi, e se no, lasciar stare. — Ma, disse, parla; chè la interpretazione del padre ce la pagherai un'altra volta. — Vorrei bene, dissi io, poter pagarvela e che voi
507 la riscoteste, e non come ora darvene i frutti solamente. Ma mettete via intanto questo frutto e questo figlio (1)

(1) Scherza sulla parola τόκος che significa *figlio* e *frutto del capitale.*

del bene, e siate però accorti che io non vi ingannassi senza volerlo dandovi degli interessi un conto falso. — Saremo accorti, disse, quanto più si potrà; soltanto parla. — Dopo essermi per altro, disse io, messo d'accordo con voi e dopo avervi ricordato ciò che s'era detto prima e spesso anche altre volte. — Che cosa? disse lui. — Molte B
cose belle, dissi io, diciamo esservi, e molte cose buone, e così ciascun'altra cosa, e le designiamo nel nostro parlare. — Diciamo infatti. — E anche lo stesso bello e lo stesso bene, e così per tutte le cose che prima abbiamo posto come molte, riferendole alla lor volta ad un'idea sola che è unica per ciascuna, noi predichiamo quello che è, in ciascuna sua manifestazione. — Così è appunto. — E di quelle diciamo che si vedono e non si concepiscono, e delle idee che si concepiscono e non si vedono. C
— Precisamente. — Con che cosa di noi pertanto vediamo le cose che si vedono? — Con la vista. — Dunque, dissi io, anche con l'udito le cose che si odono, e con gli altri sensi tutte le cose sensibili? — Perchè no? — Ebbene, dissi io, hai mai considerato quanto l' artefice dei sensi abbia costituita più preziosa d'ogni altra la facoltà del vedere e dell'essere visibile? — Non troppo, disse. — Ma rifletti: c'è un'altra cosa di cui ci sia bisogno per l'udito e per la voce per poter l'uno udire e l'altra essere udita, la quale se non intervenga come D
terza, l'uno non può udire e l'altra non può essere udita? — Non c'è (1). — E credo, dissi io, neppure per molti altri sensi, a non voler dire per nessuno, c'è bisogno di nulla di simile. O avresti tu da dirne qualcuno? — Io no, disse lui. — Ma la vista e il visibile non ti accorgi che ne hanno bisogno? — In che modo? — Pur essendovi la vista negli occhi e accingendosi chi l'ha ad ado-

(1) Questo è un errore, perchè il suono ha bisogno dell'aria per essere trasmesso.

perarla, ed essendovi i colori negli oggetti (1), se non vi
E si aggiunga una terza specie appropriata appunto a questo uopo, tu sai bene che e la vista non vede nulla e i colori sono invisibili. — E che specie è questa di che parli? chiese lui. — Ciò, dissi io, che tu chiami luce. — Vero, disse. — Non per differenza di piccola entità, il senso del vedere e la possibilità di esser veduto furon
508 dunque aggiogati da un giogo più prezioso degli altri accoppiamenti, sempre che la luce non sia per te di niun valore. — Tutt'altro, disse lui, che di niun valore.

19. — Quale dunque degli Dei del cielo (2) puoi tu indicare come arbitro di questo, la cui luce fa sì che la vista veda benissimo e le cose vedute siano vedute? — Quello che anche tu, disse, e gli altri: perocchè è chiaro che mi domandi del sole. — Ora la vista rispetto a questo Dio non ha essa questo rapporto? — Quale rapporto? — La vista non è il sole; non lo è essa, nè lo è quello
B in cui si genera e che chiamiamo occhio. — No infatti. — Ma è il più simile al sole, io credo, di tutti gli organi dei sensi. — E di molto. — E il potere che ha, non lo possiede come dispensato dal sole e da esso derivato? — Precisamente. — Ma però neanche il sole è la vista, anzi, mentre è cagione di essa, è da essa veduto. — Così è, disse lui. — Dirai pertanto, dissi io, che questo è quello ch'io intendo per il figlio del bene, che il bene
C generò in questo rapporto con se stesso: come ⟨cioè⟩ sta il bene nel mondo intelligibile rispetto al pensiero e al pensato, così sta il sole nel mondo visibile rispetto

(1) Tanto se la lezione ἐν αὐτοῖς concordemente data dai codici è la vera, quanto se vogliasi emendarla, è certo che qui si parla delle cose visibili. Ammettere i colori come inerenti alle cose può parere alla fisica nostra un errore; ma si può difendere: le cose hanno delle proprietà che alla luce si manifestano in colore.

(2) Gli astri. Cfr. *Tim.*, p. 40 A.

alla vista ed al veduto. — Come? disse: spiegamelo ancora. — Gli occhi, dissi io, tu sai bene che quando uno li volga a quelle cose sui cui colori la luce diurna non si sparga, ma sì i lumi della notte, ci vedono ben poco e pajono simili ai ciechi, come che non vi sia in essi una vista netta. — Davvero, disse. — E quando, io credo, li volga alle cose che il sole illumina, essi le vedon chiaramente, e la vista netta in questi stessi occhi è chiaro D
che c'è. — Senza dubbio. — Similmente dunque pensa sia a questo modo anche dell'anima. — Qualora ella si fissi su ciò che la verità e l'essere illustrano, lo nota e lo intende e mostra avere intelligenza; ma quando invece sopra ciò che è commisto di tenebra, sopra ciò che nasce e muore, allora essa tira a indovinare e travede e va su e giù cambiando di parere e somiglia a chi non capisce. — Somiglia infatti. — Questa cosa pertanto che E
dà la verità alle cose conosciute (1) e a chi le conosce le condizioni per conoscerle, dirai che la è l'idea del bene, la quale è causa di conoscenza e di verità in quanto questa è conosciuta per mezzo dell'intelligenza (2). E così essendo pur belle e l'una e l'altra, la conoscenza e la verità, se quest'altra la ritieni anche per più bella, riterrai giustamente: la scienza poi e la verità, come là la luce e la vista era giusto ritenerle affini al sole, ma non 509
giusto crederle il sole, così anche qui queste due cose

(1) Come il sole dà alle cose la parvenza, così l'idea del bene dà ad esse la sostanza: le cose infatti non sono se non in quanto partecipano dell'idea. Vale la pena di notare che Pindaro nel *Peana* IX invoca la spera del sole μᾶτερ ὀμμάτων *madre degli occhi*. È probabile che Platone avesse a mente questo luogo.

(2) La lezione tradizionale è: αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, o altrimenti διὰ νοῦ. Io preferisco questa seconda variante, e non introduco alcuna mutazione. È la verità che è conosciuta dall'intelligenza, con esatta simmetria col colore che è percepito dalla virtù visiva. La idea del bene è sopra l'intelligenza, come il sole è sopra la virtù visiva. Cfr. *Riv. di Filol.*, l. c., pp. 303-5.

ritenerle affini al bene sta bene, ma ritener che siano il
bene o l'una o l'altra non è giusto, chè la condizione del
bene è da porsi anche più in alto. — Di bellezza miraco-
losa, disse, tu parli, se essa ne procaccia scienza e verità
ed è in sè per bellezza sopra di queste: poichè non in-
tendi già che sia il piacere. — Sta zitto, dissi io; ma
considera meglio ancora la sua immagine così. — In che
B modo? — Il sole, io credo, non dirai che soltanto doni
alle cose vedute la capacità di esser viste, ma anche la
generazione e l'accrescimento e il nutrimento, non es-
sendo però esso generazione. — E come no? — E così
anche alle cose conosciute riterrai che il bene non solo
procacci il conoscersi, ma che anche l'essere e la sostanza
da questo ad esse proceda, non essendo il bene sostan-
za (1), ma ancora al di là della sostanza, come superiore
in dignità ed in potere.

C 20. — E Glaucone molto comicamente: Poffare Apol-
lo, esclamò, che eccellenza divina! — La colpa l'hai tu,
risposi io, che mi hai costretto a dir su questo punto
quello che a me ne pareva. — E fa di non cessare, disse
lui, in nessun modo, finchè per lo meno tu non abbia
finito di trattare della somiglianza con il sole, se hai
omesso qualche parte. — Ma davvero, dissi io, ho omesso
un mucchio di cose. — Non tralasciarne dunque, disse,
neanche un pocolino. — Credo veramente, dissi io, che
ne lascerò molto; ad ogni modo, quello che al presente

---

(1) Come poche righe sopra il sole non è generazione, o divenire, ma causa del divenire, così qui il bene non è essere ma causa dell'essere. Nell'uno e nell'altro caso è giusto intendere che non sono soltanto generazione e sostanza, ma rispettivamente più della generazione e della sostanza. Ad ogni modo, se anche è difficile il sostenere, come fu fatto, che il bene non sia un'essenza, o un'idea in senso tecnico, più difficile mi pare non riconoscere, in esso Dio, qualcosa di simile a quello che nella teoria della *Timeo* diverrà il demiurgo.

è possibile non lo ometterò di proposito. — No, ti prego,
disse lui. — Considera pertanto, dissi io, come dicevamo, D
che son due cose e che imperano l'una sulla specie intel-
ligibile e sul luogo intelligibile, e l'altra sul visibile (per
non dire sul cielo (1) e non parer di fare dei bisticci di
parole): a ogni modo, le due specie le hai a mente, visi-
bile, intelligibile? — Le ho. — Come pertanto tu avessi
davanti a te una linea tagliata in due parti disuguali (2),
taglia di nuovo ciascuna parte nella stessa proporzione,
cioè tanto la parte della specie visibile quanto quella
dell'intelligibile, e ⟨di queste nuove sezioni, comparate⟩ E
secondo la rispettiva evidenza e oscurità, nella parte visi-
bile l'una sarà di immagini. E per immagini intendo in- 510
nanzi tutto le ombre, e poi i riflessi delle acque e delle
cose compatte liscie e lucide, e quant'altro sia di tal
fatta. Capisci bene? — Capisco. — L'altra sezione ponila
di quelle cose delle quali queste sono immagini, dunque
gli animali che vediamo intorno a noi e le piante tutte
ed ogni prodotto dell'industria. — La pongo, disse. —
E non vorrai anche dire, dissi io, che la divisione si è
fatta secondo la realtà e la non realtà: come l'opinabile
sta al conoscibile, così l'immagine sta a ciò di cui è im-
magine? — Io sì, disse, e davvero. — Considera ora alla B
sua volta anche il taglio dell'intelligibile, in che modo
si ha da tagliare. — In che modo? — In modo che da

(1) Scherza sulla somiglianza tra οὐρανοῦ = *cielo* e ὁρατοῦ = *visibile*. Il sole è il signore del visibile ed è anche il signore del cielo, donde l'etimologia popolare, che Platone scarta, di οὐρανός da ὁρᾶν.

(2) La lezione ἄνισα si può dir certa: fu proposto di mutarla in ἴσα ma senza costrutto: con ἄνισα si domanda: perchè disuguale? con ἴσα, si domanderebbe: perchè uguale? Con ἄνισα però c'è una domanda ulteriore: quale sarà la parte più grande? Quella del mondo intelligibile, rispondono alcuni, intendendo che la maggior grandezza corrisponda alla maggior chiarezza: quella del mondo sensibile, rispondono altri, come quello in cui si riscontrano τὰ πολλά. La soluzione, comunque la si voglia, non ha conseguenze sul resto del ragionamento.

una parte l'anima sia costretta a indagare servendosi
delle cose là imitate (1) come ⟨alla loro volta ora⟩ fos-
sero immagini, per via di ipotesi, non risalendo al prin-
cipio, ma discendendo alla conclusione; e dall'altra (2)
risalendo dalle ipotesi a un principio non ipotetico, e
procedendo per la sua strada senza le immagini di quel-
l'altra sezione, ma proprio con le idee e per mezzo delle
idee (3). — Questo che dici, disse lui, non l'ho inteso
bene. — Allora daccapo, dissi io: poichè intenderai più
C facilmente quando si premettano queste considerazioni.
Credo infatti che tu sappia che quelli che si occupano
di geometria e di calcoli e di tali altre cose, presupposto
il pari e il dispari e le figure e le tre specie di angoli,
e altre cose compagne secondo ciascuna disciplina, e am-
messe queste cose per note, le costituiscono in ipotesi,
senza credere di dover darne più ragione nè a se stessi
D nè agli altri, come evidenti per chi che sia, e da queste
prendendo principio passano a trattare il rimanente e
finiscono per dritto filo a quella conclusione in conside-
razione della quale avevano preso le mosse. — Perfetta-
mente, disse, questo lo so. — ⟨Sai anche⟩ dunque ch'essi
si servono di specie visibili e che ragionano di esse non
perchè abbian queste in mente, ma quelle a cui queste
somigliano, discorrendo del quadrato proprio qual è e
della diagonale qual è, non di quella ch'essi tracciano,
E e le altre cose similmente; di queste appunto ch'essi pla-
smano e disegnano, e di cui si hanno anche ombre e im-
magini nell'acqua, servendosi come d'immagini e cer-

(1) Gli oggetti reali del senso.

(2) Per la concinnità del periodo credo doversi con l'Ast, seguito dall'Adam, sopprimere il τό dopo ἕτερον.

(3) Platone « non ci spiega nei particolari la natura di questo procedimento. Come avviene a parecchi altri pensatori antichi e moderni, la sua mente sembra occupata da una forma vuota ch'egli non è capace di realizzare » (Jowett, *The dialogues of Plato*, III, p. XCIII).

cando invece di vedere quelle altre cose, le cose in se
stesse, le quali uno non potrebbe conoscere se non col
raziocinio. — Dici il vero, disse lui. 511

21. — Questa specie pertanto io la ho detta intelli-
gibile, ma ⟨ho detto pure⟩ che l'anima nella ricerca di
essa è costretta a servirsi di ipotesi, non per andare al
principio, come quella che non può risalire oltre le ipo-
tesi, ma servendosi, come immagini, di quelle cose stesse
che hanno la loro immagine ⟨nella sezione⟩ che sta sotto
di loro e che rispetto a questa immagine sono reputate
e tenute in onore di realtà. — Capisco, disse, che tu parli B
di ciò che è nel dominio della geometria e delle arti
sorelle di questa (1). — Per l'altra sezione poi dell'in-
telligibile sappi che io intendo quella che è attinta dalla
forza stessa dell'argomentazione per mezzo della facoltà
dialettica, facendo delle ipotesi non princìpi, ma vera-
mente substrati (2) e come gradini e punti d'appoggio,
affinchè risalendo ⟨l'uomo⟩ al principio di tutte le cose
fino a ciò che è oltre le ipotesi, raggiuntolo e attenendosi
ad esso e a ciò che ne consegue, similmente scenda al
termine senza adoperare affatto alcuna cosa sensibile, C
ma soltanto le idee stesse con se stesse e per se stesse e
finisca nelle idee. — Capisco, disse, ma non perfetta-
mente, poichè mi pare che tu parli di un'operazione
molto complessa, cioè che vuoi definire che di ciò che è
ed è intelligibile quello che è contemplato dalla scienza
dialettica riesce più chiaro che non quello che dalle

(1) Infatti, poniamo, il triangolo come lo concepisce la matematica è una realtà intelligibile, e rispetto ad esso un triangolo comunque costruito materialmente è un'immagine, mentre alla sua volta questo diventa una realtà sensibile rispetto all'ombra ch'esso projetta.

(2) ὑπόθεσις vale propriamente *substrato* e qui si richiama il suo valore etimologico.

altre arti ⟨o scienze⟩ che hanno per principio le ipotesi, e che chi lo contempla per mezzo di esse arti ⟨o scienze⟩
D è bensì costretto a contemplarlo col raziocinio anzichè coi sensi, ma perchè la indagine non si fa risalendo al principio ma movendo da ipotesi, pare a te che di queste cose costui non possa avere piena intelligenza, sebbene ricondotte al lor principio siano intelligibili. E raziocinio mi pare che tu chiami l'abito della geometria e di simili altre cose e non intelligenza, ponendo il raziocinio come una cosa di mezzo tra l'opinare e l'intendere. — Hai capito perfettamente, dissi io. Ed ora per le quattro sezioni ammettimi nell'anima darsi quattro stati, l'in-
E tellezione per il più alto, il raziocinio per il secondo, al terzo attribuisci la credenza e al quarto la congettura (1), e ordinali in proporzione, ritenendo che conforme l'oggetto loro partecipa del vero così partecipino essi di evidenza. — Capisco, disse, e convengo e li ordino come tu dici.

---

(1) Va notato con l'Adam che εἰκασία vale meno di *congettura*, perchè congettura importa coscienza del dubbio ed esitazione, mentre qui si tratta di credenza o fiducia posta non nelle cose (che sarebbe πίστις) ma nelle immagini: a tradurre *presunzione* si cadeva in un equivoco anche maggiore. Per la credenza (πίστις) cfr. *Tim.*, 29 C, 37 B.

## LIBRO VII.

1. — Dopo ciò, dissi io, lo stato nostro rispetto al 514
sapere e all' ignorare paragonalo ad un caso di questo genere. Immagina di vedere degli uomini in un'abitazione sotterranea a forma di antro che abbia l'ingresso aperto alla luce per tutta la larghezza dell'antro stesso, un adito lungo (1), e che siano lì fin da fanciulli in catene le gambe ed il collo, da dover star fermi e non poter
vedere che dinanzi a sè solamente, incapaci per i legami B
di girare intorno la testa, e che ci sia una luce di fuoco che arda dietro di loro lontano e più alto (2), e tra il fuoco e i carcerati passi in alto una strada lungo la quale sia costruito un muricciolo, come i giocolieri per nasconder gli attori (3) hanno un parapetto sopra del quale

---

(1) Consento con l'Adam nell'intendere μακράν come distinto da παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον. L'apertura deve essere per tutta la larghezza della caverna, acciò tutti i prigionieri siano nella stessa condizione rispetto allo stare e rispetto all'uscire: l'adito poi dev'essere lungo, acciò la luce del giorno non arrivi affatto al luogo dove sono i prigionieri.

(2) I prigionieri hanno le spalle verso l'uscita e l'antro è in declivio verso l'interno; il fuoco è dentro all'antro dietro ai prigionieri e più in alto di loro, di guisa che le ombre che projetta sulla parete del fondo passino al di sopra della loro testa. La strada è, si capisce, dentro all'antro.

(3) πρὸ τῶν ἀνθρώπων. Altri spiegano « tra se e gli spettatori », ma la interpretazione da me accolta, che è di Campbell-Jowett,

mostrano i loro burattini. — Lo vedo, disse. — Immagina di scorgere (1) dunque lungo questo muricciolo degli uomini portanti oggetti d'ogni sorta, i quali og-
515 getti sorpassino il muro, e statue ed altre figure lavorate in pietra e in legno e in tutti i modi e che, com'è naturale, dei portatori alcuni parlino e alcuni tacciano. — Descrivi un'immagine ben strana, disse lui, e degli strani carcerati. — Ma simili a noi, dissi io; perocchè costoro innanzi tutto di sè e dei compagni credi tu che vedano qualcos'altro che non sian le ombre projettate dal fuoco sulla parte dell'antro di contro a loro? — E come po-
B trebbero, disse, se sono costretti ad avere la testa immobile per tutta la vita? — E degli oggetti portati? non questo stesso? — Naturale. — Se pertanto fossero in grado di discorrere tra loro, non credi tu che essi crederebbero di parlare delle cose che vedono come fossero quelle stesse che passano (2)? — Di necessità. — E che? Se il carcere avesse di rincontro anche un'eco tutte le volte che uno dei passanti mandasse una voce, credi tu che essi crederebbero altrimenti se non che quella che manda la voce sia l'ombra che vedono passare? — Per Giove,

---

nota appunto ciò che importava notare, che cioè il parapetto serve a nascondere il burattinaio, come nell'antro il muricciuolo serve a nascondere i portatori. Questa interpretazione poi è anche più esattamente rispondente al valore grammaticale del costrutto greco: anche la parola ἄνθρωπος, troppo generica per θεάτης, serve a notare la differenza tra l'oggetto materiale e l'agente spirituale che lo fa muovere.

(1) È Glaucone che deve immaginare di vedere i portatori e non già che anche i prigionieri li vedano.

(2) Leggo con Adam: οὐ ταῦτα ἡγεῖ ἂν τὰ παριόντα αὐτοὺς νομίζειν ὀνομάζειν, ἅπερ ὁρῷεν; che è anche la lezione dei codici salvo παριόντα al posto del quale in molti è παρόντα, con press'a poco lo stesso senso ma meno esatto. La lezione del Burnet οὐ ταῦτα ἡγῇ ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν, ἅπερ ὁρῷεν; fa troppo violenza alla tradizione manoscritta: oltre di ciò ὀνομάζειν non può essere assolutamente eliminato, e bisognerebbe piuttosto aggiungerlo se nel testo non ci fosse, perchè la condizione espressa che possano parlare sarebbe inutile se poi non parlassero.

no, disse. — In nessun modo infatti costoro, dissi io, potrebbero credere che il vero fosse altra cosa che le ombre degli oggetti. — Per forza, disse lui. — Ora considera, dissi io, la loro liberazione e la loro guarigione dai ceppi e dall'insensatezza, quale potrebbe essere, e se ⟨in tal caso⟩ non sarebbe naturale che accadesse loro questo: qualora uno fosse sciolto e fosse costretto di subito ad alzarsi e a girare il collo e a camminare e ad alzar gli occhi per guardare in su verso la luce ⟨del fuoco⟩ e facendo tutto ciò ne sentisse dolore e per il barbaglio non fosse capace di discerner quelle cose di cui prima vedeva le ombre, che cosa credi tu ch'egli risponderebbe a chi gli dicesse che prima non vedeva che vanità e che ora essendo più vicino alla realtà ed essendo rivolto a cose più vere, vede anche più rettamente, e mostrandogli una per una le cose che passano lo forzasse con domande a rispondergli cos'è? Non credi ch'egli si troverebbe imbrogliato e che riterrebbe anzi più vere le cose che allora vedeva che non quelle che ora gli si mostrano? — Di molto, disse.

2. — Chi poi lo forzasse anche a guardare il lume stesso, ⟨non ti pare che⟩ gli dorrebbero gli occhi e fuggirebbe voltandosi indietro verso quelle cose là che può vedere, e le riterrebbe veramente più chiare di quelle che gli vennero mostrate? — Sì, disse lui. — E se, dissi io, di qui lo traesse alcuno a forza per la salita aspra ed erta e non lo lasciasse prima d'averlo tratto fuori alla luce del sole, forse che non ne sarebbe egli doglioso e non si crucccerebbe d'esservi tratto, e venuto alla luce 516 con gli occhi pieni di fulgore non sarebbe capace di vedere neppur una delle cose che ora noi teniamo per vere? — Certo che, disse, di subito no. — Gli occorrerebbe dunque, credo, d'avvezzarsi, se ha da vedere le cose del mondo nostro, e dapprima più facilmente potrebbe ve-

dere le ombre, e poi nelle acque le immagini degli uomini e delle altre cose e più tardi le cose stesse. Dopo queste le cose che sono nel cielo e il cielo stesso meglio potrebbe vederlo di notte guardando il lume degli astri
B e della luna, che non di giorno il sole e la luce del sole. — E come no? — Da ultimo, io credo, il sole, non le parvenze di esso nelle acque o in luogo non suo, ma esso stesso di per sè nel suo proprio luogo potrebbe vederlo e considerarlo quale è. — È forza, disse. — E dopo ciò potrebbe su di esso ragionare a questo modo, — che cioè il sole è quello che produce le stagioni e gli anni e governa tutte le cose che sono nel mondo visibile, e che
C in certo modo è cagione anche di tutte quelle che laggiù nell'antro si vedevano. — È evidente, disse, che dopo quei precedenti verrebbe a queste conclusioni. — E che pertanto? Quando ricordasse quella prima abitazione e ciò che ivi si credeva di sapere e i suoi compagni di quella prigionia, forse che non ti pare che si stimerebbe beato del cambiamento, e che quelli là li compiangerebbe? — E davvero. — E se tra quelli là vi fossero stati onori ed encomi reciproci e premi per chi avesse avuto la vista più acuta in vedere le cose che passavano e in
D ricordar meglio quali di esse fosser solite passar prima o dopo o insieme e in divinare da ciò con maggior sicurezza ciò che fosse per arrivare, pare a te che costui debba avere ancora desiderio di questo o invidia di coloro che là sono onorati o capeggiano, o che gli accada quello che dice Omero, e veramente

> Voglia, sendo di sopra la terra, servire a mercede
> Presso un diseredato (1),

e patire qualsiasi cosa, piuttosto che tornare a quelle opi-
E nioni ingannevoli e vivere a quel modo? — Precisa-

---

(1) *Od.*, XI, 489. Son le parole che dice Achille nell'Ade ad Ulisse, e son citate anche di sopra, III, p. 386 C.

mente, disse, io credo ch'egli accetterebbe piuttosto di
soffrir qualsiasi cosa anzichè vivere così. — E rifletti
anche su questo, dissi io, se di nuovo costui discendendo
⟨nell'antro⟩ tornasse a sedere al posto di prima non do-
vrebbe egli trovarsi con gli occhi pieni di ombra giun-
gendovi improvvisamente dal sole? — Certo, disse. —
E s'egli dovesse di nuovo fare a gara con quelli che eran
sempre rimasti ivi prigioni nel saper distinguere le om-
bre che son là, fin tanto che è abbagliato e prima che 517
i suoi occhi siano nello stato normale (e il tempo del-
l'avvezzamento non fosse affatto poco), non farebbe egli
forse da ridere e non si direbbe di lui che per essere
venuto di sopra è tornato giù con gli occhi guasti, e che
non val la pena neppur di provarsi a salir su? E chi ten-
tasse di sciogliergli e tirarli fuori, se mai potessero averlo
nelle mani ed ucciderlo, non lo ucciderebbero (1)? —
Senza dubbio, disse.

3. — Questa immagine pertanto, dissi io, caro Glau-
cone, bisogna adattarla in ogni sua parte alle cose dette B
prima, questa nostra stanza che ci appare per mezzo
della vista rassomigliandola alla abitazione di quel car-
cere, e la luce in essa del fuoco alla forza del sole: se
poi il salir su a veder le cose di sopra la raffiguri al-
l'ascendere dell'anima al mondo intelligibile, non andrai
lontano dal mio modo di pensare, poichè è questo che
desideri conoscere; Iddio poi sa se sia quello vero. Ciò
pertanto che a me ne sembra è a questo modo: che nel
mondo conoscibile l'idea ultima a vedersi è quella del
bene e che la si vede molto a stento, ma come sia veduta
la s'ha a riconoscere logicamente come quella che è ra- C
gione per tutti di tutte le cose giuste e belle, generando

(1) L'allusione al processo e alla morte di Socrate è evidente e qui e più sotto p. 517 E.

essa nel mondo visibile la luce e il signore della luce,
e nell'intelligibile, da signora ch'ell'è, procacciando la
verità e l'intelligenza; e che a questa deve guardare
chiunque voglia comportarsi assennatamente nella vita
pubblica o nella privata. — Son con te, disse, anch'io, a
quel modo che posso. — Suvvia pertanto, dissi io, sii
meco anche in quest' altro, nel non meravigliarti che
coloro che arrivino fin qui non vogliano occuparsi delle
faccende degli uomini, ma le anime loro si affannino
D sempre di salire su ad abitare nel mondo superiore: è
infatti questo naturale, se ciò ha da essere secondo l'im-
magine predetta. — È naturale infatti, disse. — E che?
Questo poi lo credi punto strano, dissi io, se dalle con-
templazioni divine discendendo qualcuno alle umane mi-
serie ci fa una brutta figura e pare affatto ridicolo, come
quello che ancora abbagliato prima di essere abbastanza
avvezzo alla tenebra attuale, è costretto o nei tribunali o
in qualsiasi altro luogo a scendere in campo per le om-
bre della giustizia o per le immagini di cui sono ombre,
E e a contendere sul modo in cui queste ombre possano
essere intese da quelli che la giustizia stessa non l'hanno
mai veduta? — Non è in alcun modo strano, disse lui. —
518 Ma chi sia in cervello, dissi io, potrebbe ricordarsi che
doppio è il turbamento degli occhi e che può procedere
da doppia causa, e quando dalla luce passano alla te-
nebra e quando dalla tenebra alla luce: or queste cose
stesse reputando accadere anche per l'anima, quando ne
vegga una turbata e incapace di vedere, non dovrebbe
ridere scioccamente, ma esaminare se venendo da una
vita più luminosa è ottenebrata dall'insolito bujo, o se
B da maggiore ignoranza passando a maggior lume non si
sia riempita di troppo splendido barbaglio; e così con
l'una dovrebbe congratularsi per il suo caso e per la vita
nuova, e l'altra dovrebbe commiserarla, e, se gli piacesse
anche di ridere su di essa, meno risibile sarebbe il suo

riso che non sopra quella che è discesa dall'alto e dalla luce. — Tu ragioni, disse lui, molto a proposito.

4. — Or conviene, dissi io, se ciò è vero, su questa
questione ritenere che l'educazione non è quella cosa
che dicono sia alcuni di quelli che ne professano l'arte:
affermano infatti che se non c'è nell'anima la conoscenza
essi ve la pongono, come chi mettesse la vista in occhi C
ciechi. — Lo affermano infatti, disse lui. — Ma il ragio-
namento nostro invece, dissi io, ci mostra che questa
facoltà c'è nell'anima di ognuno, e che l'organo col quale
si apprende, come l'occhio se non lo si potesse girare
altrimenti che con tutto il corpo dalle tenebre alla luce,
così con tutta intera l'anima si deve girarlo via dal mondo
del divenire, fino a che essa, volta a quello dell'essere
e a ciò che nell'essere è più luminoso, sia capace di resi-
stere a contemplarlo: e questo diciamo essere il bene. D
Non è vero? — Sì. — Di questo appunto, dunque, dissi
io, ci potrebbe essere un'arte, del girare, in che modo
più facilmente e con maggiore effetto ⟨l'anima⟩ possa
esser girata, non del porvi dentro la vista, ma come l'ab-
bia essa già e non la giri bene e non guardi dove deve,
questo procacciarle. — Pare infatti, disse. — Or dunque
le altre virtù che si dicono dell'anima, rischiano d'essere
in qualche modo vicine a quelle del corpo: infatti, se
non vi siano prima dentro veramente, poi vi si immettono
con gli abiti e con gli esercizi, ma quella dell'intelletto, E
sopra d'ogni altra, come si vede, viene da un principio
più divino, che non perde mai la sua virtù, e secondo
sia girata diventa utile e giovevole — viceversa inutile
e dannosa. — O non hai mai notato nei così detti mal- 519
vagi intelligenti come la loro animuzza vede acutamente
e distingue assai bene le cose a cui si rivolge, appunto
perchè ha la vista non cattiva ma costretta a servire
alla malvagità, così che anzi quanto sia più acuta tanto

maggiori sono i mali che commette? — Certamente, disse lui. — Questa natura pertanto così fatta, dissi io, se subito fino dall'infanzia le venissero tagliate via torno torno
B i pesi di piombo, diremo così, che sono inerenti al divenire, i quali attaccandosele per mezzo dei cibi e di simili piaceri e mollezze volgono in basso la vista dell'anima, — se liberata di questi si rigirasse verso la verità, questa stessa natura di questi stessi uomini vedrebbe distintamente anche queste cose, come ora vede quelle a cui è rivolta. — È naturale, disse lui. — E che? Questo non è naturale, dissi io, e non segue di necessità da ciò che si è detto, che nè gli incolti e gli inesperti della verità amministrerebbero mai tollerabilmente lo
C Stato, e neppure coloro che fossero lasciati fino alla fine indugiarsi negli studi, gli uni, perchè non hanno uno scopo nella vita al quale mirando convenga lor fare tutto ciò che fanno e in pubblico e in privato, gli altri, perchè di volontà loro nulla farebbero, ritenendo di essere stati trasportati ancora vivi ad abitar le isole dei beati? — Dici il vero. — Sarà dunque, dissi io, opera nostra di noi fondatori il costringer le nature più eccellenti a rivolgersi a quell'apprendimento che prima abbiamo detto
D essere il sommo, cioè alla visione del bene, e ad incamminarsi a quella ascensione, ma, poichè saliti abbiano veduto a sufficenza, non conceder loro ciò che ora si concede. — Che cosa poi? — Il rimaner lì, dissi io, e il non voler di nuovo discendere presso quei carcerati, nè partecipare delle fatiche e degli onori di laggiù, valgan questi poco o molto. — Allora, disse, faremo loro torto, e li faremo viver peggio, mentre è lor possibile meglio?

E 5. — Ti sei dimenticato un'altra volta, dissi io, caro amico, che alla legge non importa di fare nello Stato una classe sola straordinariamente avventurata, ma che cerca il modo che questo avvenga per lo Stato tutto intero col-

legando insieme i cittadini con la persuasione e con la
necessità, e procacciando che si facciano parte reciproca-
mente di quel vantaggio che ciascuno di loro possa mai 520
recare al comune, e creando essa legge stessa nello Stato
uomini tali non per lasciarli volgersi dove vuole cia-
scheduno, ma per servirsi essa di loro al collegamento
della città. — È vero, disse, me n'ero dimenticato. —
Considera pertanto, dissi, o Glaucone, che ai filosofi che
nascano presso di noi neppure è vero che faremo ingiu-
stizia, ma diremo loro delle buone ragioni quando li
costringeremo a curarsi degli altri e ad esserne custodi.
Diremo loro infatti che nelle altre città quelli che na- B
scono simili a loro ragionevolmente non hanno parte dei
lavori politici; perocchè essi nascono da sè senza che il
rispettivo governo li abbia cercati; ed è giusto che quello
che vien su spontaneo e che non ha obbligo con alcuno
per il suo allevamento, neanche abbia premura di pa-
garne le spese a chi che sia: voi invece noi stessi vi ab-
biamo generato ⟨perchè foste⟩ e per voi stessi e per il
resto della città, come negli alveari, duci e re, e vi ab-
biamo allevato meglio e più compiutamente di quelli
altri e fatti meglio capaci di partecipare dell'una e del- C
l'altra cosa (1). Vi converrà dunque a ciascuno discen-
dere per turno all'abitazione degli altri, ed avvezzarvi
anche a vedere ciò che è nella tenebra: avvezzi che
siate infatti vedrete infinitamente meglio di quelli lag-
giù e conoscerete ciascuna parvenza che cosa è e di che
cosa, appunto perchè voi avete veduto già la verità sul
bello sul giusto e sul buono. E così per noi e per voi
la città nostra sarà governata nella veglia e non in so-
gno, come ora la maggior parte si governano da gente
che si batte per delle ombre ed è sempre in guerra per D
il comando, come questo fosse un gran bene. Ma la ve-

(1) Del governo dello Stato e della filosofia.

rità è questa: quella città, nella quale coloro che dovranno comandare ne sono meno desiderosi, quella è forza sia governata ottimamente e tranquillissimamente, e quella che ha magistrati opposti a quelli, all'opposto. — Precisamente, disse lui. — Ci disubbidiranno, dunque, credi tu i nostri allievi udendo ciò e non vorranno collaborare nello Stato ciascuno al suo turno, per viver poi la maggior parte del tempo gli uni con gli altri in luogo
E puro? — È impossibile, disse; poichè son cose giuste che imporremmo ad uomini giusti; solo che però ciascuno di loro andrà al comando assolutamente come ad una necessità, il contrario di quelli che ora in ciascuno Stato comandano. — Così è, dissi io, amico mio: se per coloro che dovranno comandare troverai un genere di vita pre-
521 feribile al comando (1), può darsi che il tuo Stato ti riesca bene governato. Perocchè in questo solo saranno a capo i ricchi per davvero, ricchi non di oro ma di ciò di cui dev'essere ricco chi è dovizioso veramente, cioè di vita buona e saggia. Ma se i pitocchi e gli affamati di vantaggio lor privato si getteranno sulla cosa pubblica credendo di qui doverne strappare il loro pro, ciò non è possibile; poichè essendo il potere combattuto, una guerra tale intestina e familiare manderà in rovina e loro medesimi e il resto dello Stato. — È verissimo, disse.
B — Trovi dunque, dissi io, un'altra vita che tenga a vile le cariche pubbliche, all'infuori di quella della filosofia vera? — No, per Giove, disse lui. — Però bisogna assumere il comando senza essere amanti di esso; se no, i rivali si faranno la guerra. — E come no? — E quali altri dunque costringerai ad assumer la custodia della città, se non coloro che più si intendono di ciò per cui

(1) Cioè: se a chi può aspirare al comando si farà vedere che la vita cui aspira non è la più felice, ma che ce n'è qualche altra preferibile.

la città meglio si governi, e hanno per sè altri onori ed altra vita migliore della vita politica? — Nessun altro, disse lui.

6. — Vuoi pertanto che cominciamo ad esaminare in C
che modo tali uomini si produrranno tra di noi e come si potrebbero trarre alla luce, a quel modo che dall'Ade si dice di alcuni che siano saliti su fino agli Dei? — E come potrei, disse, non volere? — Or questo, come pare, non dovrebbe essere poi il voltarsi di un coccio (1), ma il girare di un'anima da una specie di giorno crepuscolare al giorno vero, cioè all'ascensione dell'essere, la quale noi diciamo essere la filosofia vera. — Precisamente. — Dobbiamo dunque esaminare quale tra le varie discipline abbia una tale capacità? — Certo che sì. — Quale D
sarebbe dunque, o Glaucone, la disciplina che tira l'anima da ciò che diviene a ciò che è? E mentre dico, mi viene in mente anche questo: non abbiamo detto che costoro da giovani dovevano essere atleti della guerra? — Sì, l'abbiamo detto. — Bisogna pertanto che abbia anche questo ⟨requisito⟩, oltre quell'altro, lo studio che cerchiamo. — Che requisito? — Di non essere inutile per gli uomini di guerra. — Bisogna infatti, disse, se pure è possibile. — Ma nella ginnastica e nella musica, secondo s'era già detto, li educavamo. — Così s'era E
detto. — Ma la ginnastica si affaccenda intorno a ciò che nasce e che perisce; poichè essa presiede alla crescita e al deperimento del corpo. — È evidente. — Questo dunque non potrebbe essere l'apprendimento che cer-

(1) Nel giuoco detto ὀστρακίνδα i fanciulli erano divisi in due schiere e uno di loro gettava tra l'una e l'altra un coccio da una faccia nero, dall'altra bianco pronunciando le parole νὺξ ἡμέρα (notte giorno) e secondo cadeva l'una schiera doveva fuggire e l'altra rincorrerla o viceversa. Il significato di questa frase proverbiale, che non consta risalga più su di Platone, pare sia di indicare cosa affatto casuale e indifferente.

522 chiamo. — No infatti. — Allora forse sarà la musica,
quale l'abbiamo prima esaminata? — Ma quella era,
disse lui, il corrispondente opposto della ginnastica, se
ben ti ricordi, ed educava i custodi con l' abitudine, e
dietro all'armonia infondeva in loro una certa concin-
nità, non già una scienza, e dietro al ritmo una euritmia,
e nei discorsi aveva certe altre attitudini sorelle di que-
ste, fossero essi favolosi o fossero anche più veri. Ma in-
segnamento buono per un tale effetto, quale ora tu cer-
B chi, non ce n'era in essa alcuno. — Esattissimamente,
dissi io, mi fai risovvenire; in realtà infatti di tutto ciò
non c'era niente. Ma, caro mio Glaucone, quale potrebbe
essere una disciplina così fatta? Poichè e le arti ci sono
parse tutte quante insieme ignobili.... — E come no? —
Ma poi quale altro insegnamento ci rimane, se elimi-
niamo la musica, la ginnastica e le arti? — Ebbene,
dissi io; se all'infuori di queste discipline non ce ne
resta altra da prendere, prendiamo qualche cosa che le
C abbracci tutte quante. — Quale cosa? — Per esempio,
questa qui, di cui si servono in comune tutte le arti e le
indagini e le scienze, e che per chi che sia è d'uopo sia
appresa da principio. — Che cosa? disse. — Roba da
nulla, dissi io, il saper distinguere l'uno e il due e il tre;
a dirla in breve, il numero e il calcolo. O non la è così
rispetto a queste cose, che cioè ogni arte e ogni scienza
è costretta a parteciparne? — Davvero, disse. — Dunque,
dissi io, anche l'arte della guerra? — Necessariamente. —
D'un capitano ridicolo, dunque, nelle tragedie fa la figura
D Agamennone di volta in volta dinanzi a Palamede. O non
hai mai badato che questi dice di aver trovato il numero
e per esso aver disposto le ordinanze negli alloggiamenti
davanti ad Ilio e d'aver contato le navi e tutte le altre
cose, come se prima non fossero state mai contate, e Aga-
mennone, a quanto pare, non sapesse nemmeno quanti
piedi aveva; posto che non sapesse contare? Sebbene,

che razza di capitano credi tu allora che fosse? — Molto originale, disse lui, se questo fosse stato vero.

7. — Non riterremo dunque, dissi io, per un uomo E
di guerra disciplina necessaria il saper calcolare e numerare (1)? — Sopra tutte, disse, veramente, se deve intender qualche cosa degli ordinamenti militari, o piuttosto se ha da essere uomo. — La pensi dunque su questa disciplina, dissi io, come me? — A che proposito? —
La rischia di essere questa una di quelle che cerchiamo 523
e che guidano alla intellezione (2), ma nessuno se ne serve rettamente, cioè come di cosa atta in tutti i modi a trarre verso l'essere. — Come dici? — Mi proverò, dissi io, a chiarire ciò che mi pare: e quello che definirò per mio conto come atto a condurre là dove diciamo e quello che no, tu, venendo compagno mio nella ricerca, o accordamelo o negamelo, acciò vediamo più chiaro anche questo, se è quale io vado divinando. — Mostramelo, disse. — Ecco che ti mostro, risposi, purchè tu sappia vedere, che degli oggetti che cadono sotto i sensi alcuni non eccitano l'intendimento ad indagare, come giudicabili ab- B
bastanza bene dai sensi, altri lo sollecitano in tutti i modi alla ricerca, appunto perchè la sensazione non ti dà nulla di attendibile. — Delle cose vedute da lontano, disse, è chiaro che tu parli e delle pitture in prospettiva. — No, dissi io, non hai colto proprio ciò che voglio dire. — E allora, disse, di che cosa parli? — Quelli oggetti che non lo eccitano, dissi io, sono quelli che non passano da una sensazione all'opposta nel tempo me-

(1) Aritmetica, geometria e astronomia sono materie fondamentali di insegnamento anche in *Leggi*, VII, p. 817 E, sgg.

(2) πρὸς τὴν νόησιν. Cfr. p. 511 D. Come νόησις significa insieme un'attività dell'anima e il risultato di questa attività, ho tradotto ora con *intendimento* ora con *intellezione*, secondo che caso per caso mi pareva prevalere l'uno o l'altro senso.

C desimo, e quelli che passano li conto come eccitanti, — perocchè allora la sensazione non ci mostri piuttosto una cosa che la sua contraria, sia ch'essa ci colpisca da vicino sia che da lontano (1). Ma quello che dico lo capirai meglio a questo modo: questi, poniamo, sarebbero tre dita, il mignolo, il suo prossimo e il medio. — Sta bene, disse. — Intendi dunque che io li suppongo veduti da vicino. E ora fa su di essi questa considerazione. — Quale considerazione? — Ciascuno di essi apparisce
D ugualmente come un dito, e per questo rispetto non c'è nessuna differenza, sia che si veda in mezzo sia che all'estremità, sia bianco sia nero, sia grosso sia sottile, e così tutto il resto. Perocchè in tutte queste cose l'anima della gente non è costretta a domandare all'intendimento che cosa sia un dito: in nessun caso infatti la vista le ha insieme indicato che un dito sia l'opposto di un dito. — Certo che no, disse lui. — Dunque, dissi io, è ben naturale che una cosa sì fatta non provochi nè stuzzi-
E chi l'intendimento. — È naturale. — Ma poi? La grandezza loro e la piccolezza l'occhio le vede forse così bene, e nulla per esso differisce se un dito sia in mezzo o all'estremità? E il tatto allo stesso modo non ⟨sente⟩ la grossezza e la sottigliezza o la mollezza e la durezza? E gli altri sensi del pari non ci rappresentano imperfettamente tutte queste cose? O forse che ciascuno di essi
524 non fa a questo modo: innanzi tutto il senso che ha la funzione di percepire il duro non ha esso di necessità anche quella per il molle e non annuncia forse all'anima che son la stessa cosa avendo l' impressione insieme di duro e di molle? (2). — Così è, disse. — Dunque, dissi

(1) Glaucone aveva parlato delle cose viste da lontano, perciò Socrate elimina subito questa obiezione.

(2) πρῶτον μὲν ἡ ἐπὶ τῷ σκληρῷ τεταγμένη αἴσθησις ἠνάγκασται καὶ ἐπὶ τῷ μαλακῷ τετάχθαι, καὶ παραγγέλλει τῇ ψυχῇ ὡς ταὐτὸν σκληρόν τε καὶ μαλακὸν αἰσθανομένη. A differenza degli altri

io, è necessario che in tali cose l'anima si trovi incerta su che cosa indichi questa sensazione per duro, se questo stesso lo dice anche molle, e così quella del leggero e quella del grave, che cosa sia il leggero e il grave, se il grave lo indica per leggero e il leggero per grave? — Veramente, disse, queste interpretazioni (1) sono strane B per l'anima, ed hanno bisogno di considerazione. — Naturalmente dunque, dissi io, in sì fatti casi l'anima innanzi tutto chiamando in soccorso il ragionamento e l'intelligenza si sforza d'indagare se ciascuna cosa che il senso annunzia sia una o sia due. — E come no? — Dunque, qualora appajano due, ciascuna sarà una e diversa ⟨dall' altra⟩? — Certo che sì. — Se dunque sono una ciascuna e l'una e l'altra insieme due, essa penserà le due distinte l'una dall'altra? Poichè se non fossero separabili, non le penserebbe come due ma come una. — Sta benissimo. — Ora l'occhio, dicevamo, vede il grande C e il piccolo, non però divisi ma fusi insieme. Non è vero? — Certo che sì. — Ma, per far ciò chiaro, l'intendimento alla sua volta è costretto a vedere il grande e il piccolo non confusi insieme ma distinti, l'opposto della vista. — Gli è vero. — Di qui dunque ci accade dapprima di chiederci che cosa mai alla sua volta sia il grande e che cosa il piccolo. — Certissimamente. — E per questo abbiamo separato nominatamente l' intelligibile e il visibile. — Benissimo, disse. D

8. — Questo pertanto anche or ora io intendevo dicendo che alcuni oggetti del senso erano suscitatori del

---

interpreti, che congiungono ὡς ταὐτόν a ciò che segue, lo congiungo a ciò che precede, e perciò dopo ταὐτόν credo sia da porre una virgola. Il senso che avverte il duro avverte anche il molle e la percezione è la stessa; quella cosa è insieme dura e molle, dura rispetto a ciò che è più molle, molle rispetto a ciò che è più duro.

(1) Il senso è come l'intermediario tra le cose e l'anima: esso interpreta allo spirito il mondo esteriore.

pensiero ed altri no, e definivo come suscitatori quelli che si presentano ai sensi insieme coi loro contrari; e quelli che no, eccitatori. — Ora capisco, disse, e anche a me pare così. — E che pertanto? Il numero e l'uno a quale delle due classi ti pare che appartengano? — Non mi è chiaro disse lui. — Ma inferiscilo, dissi, dalle cose predette. Se infatti l'uno lo si vede da solo nettamente o lo si percepisce con altro senso, non dovrebbe
E esser di quelli che traggon verso l'essere, come abbiamo detto per il dito; ma se invece insieme con esso si vede sempre qualcosa ad esso contraria, così da non parere piuttosto uno che l'opposto, ecco che allora potrebbe occorrere chi ne giudicasse, e l'anima sarebbe spinta al dubbio su di esso e all'indagine e a domandarsi, eccitando in sè la riflessione, che cosa è mai l'uno di per
525 sè; e così tra quelle che guidano e convertono alla contemplazione dell'essere ci sarebbe anche la scienza dell'uno. — Ma certo, disse, la vista di esso produce in sommo grado questo effetto; poichè una stessa cosa la vediamo come una e come infinita di numero (1). — Dunque, dissi io, come l'uno ogni altro numero pure è nel caso medesimo? — E come no? — Ma tutta la computisteria e l'aritmetica vertono sul numero. — Non v'ha
B dubbio. — E queste per conseguenza guidano al vero. — In modo veramente straordinario. — Potrebbero esser dunque di quelle discipline che cercavamo: all'uomo di guerra infatti è necessario d'impararle per via della tattica, e al filosofo per la necessità di attingere all'essere uscendo fuori del divenire, o altrimenti non gli vale la pena nemmeno di essere aritmetico (2). — È così, disse lui. — Ma il custode nostro è insieme uomo di guerra e

(1) Un bosco molti alberi, un albero molti rami (Adam).

(2) Non come intendono tutti, o se no non potrebbe diventar mai neanche computista. Ne ho discorso in *Riv. di Filol.*, l. c., pp. 303-4.

filosofo. — Senza dubbio. — Conveniente dunque sarebbe, caro Glaucone, che questo apprendimento fosse imposto per legge, e che a quelli che dovranno partecipare dei più alti uffici nello Stato si persuadesse di ri- C
volgersi alla scienza del calcolo e d'occuparsi di essa, non al modo volgare, ma fino ad arrivare col pensiero puro alla contemplazione della natura dei numeri, non per vendere e per comperare occupandosene come mercatanti o bottegai, ma e in servizio della guerra e per agevolare all'anima stessa il distacco suo dal divenire per accostarsi alla verità ed all'essenza. — Parli benissimo,
disse. — E veramente, dissi io, or che s'è discorso della D
disciplina dei calcoli, capisco anch'io come la sia nobile e sotto molti rispetti utile a noi per i nostri fini, se uno la coltivi ad effetto di conoscere e non di trafficare. — In che modo, disse, ⟨è utile⟩? — In quella che ora dicevamo, in quanto cioè essa guida veramente l'anima in alto e la costringe a ragionare dei numeri in se stessi, e se uno discorra mettendole innanzi numeri aventi corpi visibili o palpabili, gli si rifiuta. Sai infatti come i mae-
stri in queste cose, se uno nel ragionamento si attenti di E
spezzare l'unità matematica, lo deridano e non l'ammettano, ma ove tu la frazionassi, quelli la moltiplicano (1), guardandosi bene che l'uno debba mai apparire non uno, ma molte particelle. — Dici verissimo, disse lui. — O che credi pertanto, o Glaucone, se li si interrogasse così:
o brava gente, che razza di numeri sono quelli di cui 526
discorrete, nei quali s'ha da trovar l'unità quale voi la ponete, e ciascuna unità ha da essere uguale in tutto a

(1) L'unità matematica è un presupposto indiscutibile come quelli enumerati a p. 510 C, e perciò per sua natura indivisibile; i matematici dunque non ammettono se ne faccia questione, e chi la facesse lo mettono in burla: tu ti diverti a dividere? e io a moltiplicare!

tutte le altre (1) e non differirne neanche un pocolino,
e nè ammettere in sè parte alcuna? Che cosa credi che
risponderebbero? — Questo, credo io, che parlano di
quelli che è dato solo concepire e non è possibile ma-
neggiare in altro modo. — Vedi dunque, dissi io, caro
amico, come effettivamente la rischia d'esser questa una
B disciplina per noi necessaria, poichè la ci apparisce come
quella che costringe l'anima ad usare la pura intelli-
genza per raggiungere la pura verità? — Ella fa questo,
disse, davvero. — E che? Questo l'hai considerato? come
quelli che da natura sono buoni calcolatori si può dire
che siano acuti anche per ogni altro studio, e quelli che
sono tardi, qualora vengano educati ed esercitati in que-
sta disciplina, anche se non ne traggano altro vantaggio,
pure fanno progressi tutti quanti nel divenir più acuti
che non fossero (2)? — Così è, disse. — E però, come
C io credo, altre cose che dian maggior fatica a chi le ap-
prende e a chi le studia, non ne troveresti facilmente
molte certo come questa. — No infatti. — Appunto
per tutto ciò non è da tralasciare questo insegnamen-
to, ma bisogna educare in esso quelli che hanno le indoli
migliori. — Son d'accordo, disse lui.

9. — Questa intanto sia per noi una cosa stabilita;
e per seconda, quella che è contigua con questa, consi-
deriamola se in qualche cosa ci convenga. — Quale è
questa? Forse, disse, intendi la geometria? — Appun-
D to, dissi io. — Quella parte di essa che concerne le
cose di guerra, disse lui, è chiaro che conviene. Per di-

(1) Ogni unità matematica è uguale a ogni altra unità, il che non avviene al mondo sensibile, dove per esempio un cavallo e un cane non sono uguali, ossia sono uguali solo in quanto tutt'e due sono uno.

(2) Non si deve dimenticare che Platone parla dell'aritmetica speculativa, chè quanto alla pratica le cose non stanno davvero com'egli dice.

spor gli alloggiamenti infatti e occupare le posizioni
e restringere o distendere le milizie e per tutte le altre
figurazioni che prendono gli eserciti e nelle battaglie
stesse e nelle marce, ci dovrebb'essere una bella diffe-
renza, se uno s'intenda o no di geometria. — Ma però,
dissi io, per questo effetto potrebbe bastare una piccola
particella sia della geometria, sia del calcolo: la parte
grossa di essa invece e che procede più oltre è quella che
bisogna esaminare, se non tenda a quel tal fine, cioè a
far vedere più facilmente l'idea del bene. E tendono ivi, E
dicevamo, tutte quelle cose che costringono l'anima a ri-
volgersi a quel luogo dove è la perfezione di ciò che
è (1), la quale in tutti i modi ella deve contemplare. —
Dici bene, disse lui. — Se pertanto la geometria costringe
a veder l'essere, ci conviene, se il divenire, non ci con-
viene. — È ciò che affermiamo. — Questo però, dissi io,
non ci impugneranno neppur quelli che della geometria 527
hanno appena qualche pratica, che cioè questa scienza
sta tutto all'opposto dei discorsi che tengono di essa co-
loro che la trattano? — Come? disse lui. — Essi par-
lano molto risibilmente e limitati alle necessità prati-
che: poichè dandosi alla pratica e facendo i loro di-
scorsi tutti in vista della pratica, parlano di costruir qua-
drilateri, di ascrivere figure o di adattarvene, e sempre
di tali voci usano; mentre questa scienza tutta quanta
è da coltivarsi a scopo di conoscenza. — Assolutamente, B
disse lui. — Ed anche quest'altro non è da consentire? —
Che cosa? — Che ⟨si tratta⟩ della conoscenza di ciò che
sempre è, e non di ciò che quando che sia diventi qual-
che cosa o perisca. — È da consentir bene, disse lui: la

---

(1) Il testo ha τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, espressione intraducibile nel suo complesso significato: il concetto di felicità che vi è compreso è un altro indizio che Platone intendesse identificare il bene con Dio. « La felicità dell'anima che apprende il bene è attribuita al bene stesso » (Jowett-Campbell).

conoscenza geometrica infatti è ⟨conoscenza⟩ di ciò che sempre è. — Rimorchio dell'anima pertanto, o egregio amico, essa dovrebbe essere verso la verità e suscitamento del pensiero filosofico a tener alto ciò che ora indebitamente teniamo basso. — Più che altra mai, disse lui.
C — Quanto più è possibile dunque, dissi io, bisogna imporre che i cittadini della tua bella città in nessun modo si astengano dalla geometria. Infatti anche gli accessori di essa non son piccoli. — Quali? disse lui. — Quelli appunto per la guerra che tu hai detto, dissi io; e altresì per ogni altra disciplina, per potere apprenderla meglio, sappiamo bene come differisce in tutto e per tutto chi sia versato nella geometria e chi non sia. — In tutto certo, per Giove, disse lui. — Questo dunque poniamo come secondo insegnamento per i giovani? — Poniamolo, disse.

D 10. — Ebbene: poniamo per terzo l'astronomia? O non ti pare? — A me sì, disse lui: infatti l'esser più intendente quanto alle mutazioni e dei mesi e degli anni non solo è utile per l'agricoltura e per la navigazione, ma per la strategia pure non meno. — Sei curioso, dissi io, poichè pare tu abbia paura della gente, che non credano tu prescriva studi inutili. E veramente non è cosa da poco, ma difficile a credersi questa, che con questi insegnamenti si purifica nell'uomo un organo dell'anima e lo si
E rinfiamma quando sia spento od ottenebrato dalle altre occupazioni, ⟨un organo⟩ che importa salvare più che non sarebbero diecimila occhi: poichè con questo solo si vede il vero. A coloro pertanto che convengono in questa persuasione parrà che tu dica straordinariamente bene; ma chi di ciò per nessun verso non ha mai capito niente, è naturale che creda tu non dica che sciocchezze: non ci vedono infatti in queste cose alcun'altra utilità degna di conto. Guarda dunque fin d'ora con chi vuoi

parlare, se con questi o se con quelli, o se nè con gli 528
uni nè gli altri, ma intendi di ragionare sopra tutto per tuo conto, senza però neanche escludere altri, ove ci sia chi sappia trarre da ciò qualche vantaggio. — Così, disse lui, preferisco discorrere sopra tutto per mio conto ed interrogare e rispondere. — Fa dunque, dissi io, un passo indietro; poichè ora non abbiamo preso giusto ciò che deve tener dietro alla geometria. — Come non l'abbiamo preso? disse lui. — Dopo il piano, dissi io, abbiamo preso il solido quando è già in moto, prima di B
prenderlo di per sè solo; ora sta bene subito dopo la seconda estensione prendere la terza, e questa è quella che si riferisce ai cubi e alla profondità (1). — È vero, ma questa, caro Socrate ⟨è una scienza che⟩ non pare sia stata ancora trovata. — Doppia infatti, dissi io, ne è la cagione: ⟨l'una è⟩ che, poichè nessuno Stato la ha in pregio, la si studia troppo debolmente in ragione della sua difficoltà; ⟨l'altra,⟩ che quelli che la studiano hanno bisogno d'una guida, senza di che non potrebber trovar nulla; la qualcosa innanzi tutto è difficile che avvenga, e poi se anche avvenisse, stando le cose come sono ora, quelli che se ne occupano non le darebbero retta per loro C
presunzione. Ma se tutto uno Stato cooperasse nel dirigerla facendone il debito conto, e questi forse obbedirebbero, e facendosi le ricerche continuamente e intensamente diverrebbe chiaro come sta la cosa. Perocchè anche adesso, tuttochè disprezzata e impedita dai più e da quelli pure che la praticano senza rendersi conto a che sia utile, pure, non ostante tutto ciò, per virtù della sua stessa bellezza riesce a crescere, e non sarebbe meraviglia se venisse a porsi in luce. — Infatti, disse, attrat- D

(1) La stereometria.

tive ne ha straordinariamente. Ma spiegami più chia
ciò che ora dicevi: lo studio della superficie lo pone
infatti — è vero? — esser geometria. — Sì, dissi io. —
E quindi, disse lui, dapprima dopo di questa ⟨avevi po-
sto⟩ l'astronomia, poi ti sei disdetto. — Infatti, dissi io
per voler far presto a passar tutto in rassegna, sono più
in ritardo: poichè mentre veniva di seguito la trattazione
della terza estensione, dato il modo ridicolo con cui ora
E se ne tratta, la saltai e dopo la geometria nominai l'astro-
nomia, che è movimento dei solidi. — Dici giusto. — Per
quarto insegnamento dunque, dissi io, poniamo l'astro-
nomia, ritenendo che quella che s'era tralasciata ci abbia
ad essere, sempre che la città se ne voglia curare. — Ci
sarà naturalmente, disse lui; e ciò che poco fa, o Socrate,
a proposito dell'astronomia mi hai rimproverato, che la
lodavo goffamente, or la lodo nel senso che tu le dai.
529 Perocchè a tutti, io credo, è manifesto ch'essa costringe
l'anima a guardare in alto e ivi ci guida dalle cose di
quaggiù. — Forse, dissi io, sarà chiaro a tutti tranne che
a me: infatti a me non pare così. — Ma come? disse
lui. — Come l'adoprano ora coloro che la voglion tirare
alla filosofia, fa anzi guardare del tutto abbasso. — Cosa
dici? — Mi pare, dissi io, che la scienza delle cose di lassù
te la sia immaginata da te mica male quale debba es-
B sere. È quasi come se credessi che uno sdrajatosi a guar-
dar di sotto in su i fregi del soffitto, qualora ne discerna
qualche cosa, la veda con l'intelletto e non già con gli
occhi. E forse tu pensi giusto ed io scioccamente. Io però
viceversa non posso reputare ci sia altro insegnamento il
quale faccia sì che l'anima guardi in alto, se non quello
che sia intorno a ciò che è e all'invisibile, e se uno a
bocca aperta all'insù o concentrandosi all'ingiù si studia
di imparare alcun che delle cose sensibili, io dico che
nè egli imparerà mai (poichè di queste cose nessuna am-
C mette scienza), nè in alto ma in basso guarda la sua

anima, per quanto si studi d'imparare nuotando supino in mare o in terra (1).

11. — Mi sta bene, disse lui: mi hai infatti dato
addosso giustamente. Ma in che senso dicevi che si ha
da imparar l'astronomia diversamente da come la si im-
para, se la si ha da imparare utilmente per quello scopo
che si è detto? — In questo, dissi io, che questi ricami
del cielo, in quanto sono ricamati in luogo visibile, si
ritengono bensì essere i più belli e più perfetti di cotal D
genere, ma però di molti inferiori a quelli veri, dove (2)
la velocità che è veramente e la vera lentezza nel numero
vero e in tutte le vere forme e movimenti sono rispetti-
vamente trascinate e trascinano il loro contenuto. Le
quali cose col discorso e col pensiero bensì possono com-
prendersi, ma non con la vista. O tu lo credi? — No
affatto, disse. — Dunque, dissi io, dei ricami del cielo
dobbiamo servirci come di paragoni per apprendere
quelli del mondo intelligibile, parimente come se uno si
imbattesse in magnifici disegni dipinti ed elaborati da
Dedalo o da qualche altro bravo artefice o pittore. Pe- E
rocchè chiunque fosse esperto in geometria vedendo tali
cose le riterrebbe bensì star benissimo quanto a esecu-
zione, ma che sarebbe anche ridicolo il prenderle sul
serio in considerazione, per cogliere in esse la verità in-
torno all'eguaglianza e alla duplicità o ad alcun' altra
proporzione. — E come non dovrebbe essere ridicolo? 530
disse. — E a colui che è veramente astronomo, dissi io,
non credi tu che sia per accadere lo stesso, quando guar-

(1) Il testo non è sicuro: νέων ἐν γῇ pare strano: ho attenuato mutando un po' l'ordine e mettendo nella versione prima il mare e poi la terra: del resto il senso generale non è punto dubbio.

(2) Invece di ἅς leggo οἷς, emendamento che a me pare necessario: l'emendamento φοραῖς, subito dopo, che nella traduzione sostituisco a φοράς, è semplicemente possibile. Cfr. *Riv. di Filol.*, l. c., pp. 306-7.

da i movimenti degli astri? Reputerà cioè che quanto me glio è possibile che tali cose siano ordinate, così l'artefic del cielo le abbia disposto, ed esso cielo e ciò che in esso è; ma i rapporti della notte col giorno e di questi co mese e del mese con l'anno e degli altri astri con queste
B cose e tra di loro, non credi ch'egli dovrà ritenere per uno strambo chi credesse che queste cose debbano sem- pre avvenire allo stesso modo e non variare mai in nulla, mentre hanno corpi e sono visibili, e una stramberia cercare in ogni modo di cavare di qui la verità? — A me pare sì, disse, quando io l'odo. — Per i suoi problemi pertanto come già la geometria così adopereremo l'astro-
C nomia, e ciò che sia nel cielo lo lasceremo stare, se vo- gliamo, dedicandoci all'astronomia vera, rendere utile, di inutile, quanto nell'anima c'è di intendimento natu- rale. — È un lavoro ben maggiore a molti doppi, disse lui, quello che proponi, in confronto dell'astronomia che si usa ora. — E credo, dissi io, che anche le altre cose noi le ordineremo allo stesso modo, se ci ha da essere un qualche vantaggio dalla nostra opera di legislatori.

12. — Ma tu pure hai forse da indicare qualche altro studio che faccia all'uopo? — No, disse, così su due piedi non l'ho. — Eppure, dissi io, il movimento ci offre già non una sola specie ma più (1), almeno io credo: dirle
D però tutte chi fosse dotto lo potrebbe, ma quelle che sono evidenti anche per noi sono due. — Quali poi? — Oltre di questa ⟨che abbiam visto⟩ (2), la sua correlativa. — Ma quale? — Si può dire, seguitai, che, come gli occhi sono costituiti per l'astronomia, così sian costituite le

(1) Aveva parlato dei corpi solidi, poi dei corpi solidi in moto, ora al moto percepito dagli occhi aggiunge il moto perce- pito dalle orecchie: così le varie scienze hanno una proporzione tra loro.

(2) Il movimento astronomico percepibile dalla vista.

orecchie per i movimenti armonici, e che queste scienze sono in certo modo sorelle tra di loro, come dicono i Pitagorici e anche noi, o Glaucone, concediamo. O come vogliam fare? — Concediamo, disse lui. — Dunque, dissi
io, poichè la cosa è grave, sentiremo loro, come dicono E
su questo proposito e se vi hanno altro da aggiungere: noi però insieme a tutto questo manterremo il nostro principio. — Qual principio? — Che di queste cose quelli che saranno alunni nostri non si accingano ad impararne alcuna che sia monca e che non metta capo sempre là dove tutte le cose devono arrivare, come dicevamo or ora a proposito dell'astronomia (1). O non
sai che anche rispetto all' armonia fanno press'a poco lo 531
stesso? Misurando infatti alla loro volta le consonanze come sono percepite dall'orecchio (2) e i toni fra di loro, fanno, come gli astronomi, una fatica che non approda a nulla. — Sì, per gli Dei, disse lui, e risibilmente (3), parlando di certe sfumature (4) e accostando l'orecchio, come se cercassero di cogliere le voci del vicinato, gli uni dicono di sentire ancora in mezzo una certa nota, e che questo è l'intervallo più piccolo col quale bisogna misurare; gli altri ribattono che suonano ugualmente, — e
questi e quelli, preponendo l' orecchio all' intelletto. — B
Tu parli, dissi io, di quella brava gente che dà da fare alle corde e le mettono alla tortura stirandole sui bischeri. Ma affinchè l'immagine non divenga troppo lunga col parlar dei colpi dati dal plettro e delle accuse contro le

(1) Cioè anche lo studio dell'armonia deve essere puramente speculativo, non pratico.

(2) La vera armonia, secondo Platone, non è sensibile, ma intelligibile, al pari della vera astronomia.

(3) Socrate aveva parlato della dottrina musicale dei Pitagorici, ma Glaucone intende dei musici empirici.

(4) πύκνωμα (propriamente *stipamento*) è parola tecnica e significa una certa frazione di tono, tanto difficile a percepirsi che alcuni dicevano di non sentirla affatto.

corde e delle loro denegazioni o proteste (1), la lascio stare, e dico che non parlo di costoro, ma di quelli che dicevamo or ora che avremmo interrogato intorno all'armonia. Perocchè fanno lo stesso di quelli dell'astronomia.
C Cercano infatti quei numeri che sono in queste consonanze sensibili, ma non risalgono ai problemi, ad esaminare ⟨cioè⟩ quali siano i numeri che consuonano e quali no, e perchè gli uni ⟨sì⟩ e gli altri ⟨no⟩. — Tu parli, infatti, disse, di una cosa sovrumana. — Utile per altro, dissi io, per la ricerca del buono e del bello, e inutile se venga perseguita altrimenti. — È da credere, disse.

13. — Io credo infatti, dissi io, che anche la indagine
D di tutte coteste cose che abbiamo passato in rassegna, se metta capo a ciò che hanno tra di loro di comune e di congiunto e le si connettano là ove sono affini le une con le altre, questo lavoro approderà a qualche cosa di ciò che ci proponiamo, e non sarà fatica perduta; ma se no, sarà perduta. — Anch'io, disse lui, prevedo sia così: ma sarà un affare serio molto, caro Socrate. — Dici del preludio, dissi io, o di che parli? O non sappiamo che tutte queste cose sono preludî di quella canzone che si deve imparare? Non ti parrà già infatti che coloro che
E sono forti in queste scienze siano per questo dialettici. — No, per Giove, disse lui, se non fossero alcuni affatto pochi di quanti ne ho incontrati. — Ma gente, dissi io, che intanto (2) non è capace nè di rendere nè di intendere il perchè ⟨d' una cosa, ti pare⟩ che possa saper mai alcunchè di quello che affermiamo doversi sapere? — Neanche questo, disse, certamente. — Or non è questo
532 dunque, dissi io, o amico, appunto il canto che la dia-

(1) Continua l'immagine dello schiavo posto alla tortura.
(2) Non trovo motivo di mutare la lezione dei codici: ἀλλ' ἤδη, εἶπον, μὴ δυνατοί τινες ὄντες δοῦναι κτλ.

lettica eseguisce? il quale pur essendo del mondo intelligibile, la capacità visiva può imitarlo, ⟨quella capacità⟩ che, dicevamo, cominciava già a guardare gli animali veri (1), e poi gli astri veri e da ultimo il sole stesso. Così anche quando uno per mezzo della dialettica all'infuori di tutte le sensazioni cominci a tendere col solo discorso a ciò che è ciascuna cosa in se stessa, e non se ne stanchi prima di aver colto con l'intelletto stesso ciò che è il bene stesso, costui giunge al termine stesso dell'in- B
telligibile, come quello là allora del visibile. — Certissimamente, disse lui. — Ebbene, questo non lo chiami tu procedimento dialettico? — E come no? — E lo scioglimento, dissi io, dai legami e il rivolgimento dalle ombre alle immagini e alla luce, e il salire al sole dalla spelonca sotterranea, e ivi (2) la incapacità di vedere gli animali e le piante e la luce del sole, potendosi però vedere C
le immagini divine (3) nell'acqua e le ombre delle cose reali (non ombre di immagini riflesse da un lume di ugual sorta (4) in paragone del sole), — tutto questo lavorio delle arti, che abbiamo passate in rassegna, ha questa virtù di elevare ciò che nell'anima è ottimo alla visione di ciò che nelle cose che sono è eccellentissimo, come là allora ciò che nel corpo era più chiaro a quella di ciò che era più splendido nel luogo corporale e visi- D
bile. — Io, disse lui, ammetto questo: sebbene, per vero, mi pare che sian cose assolutamente difficili ad ammettersi, e per un altro rispetto difficili a non ammettersi.

---

(1) Cioè non le ombre loro che si vedevano nella caverna. L'uomo che dalla caverna esce fuori e vede le cose di cui vedeva prima le ombre è figura di quello che si eleva dal mondo sensibile all'intelligibile e contempla le idee di cui prima vedeva le immagini, cioè le cose.

(2) Cioè alla luce fuori della spelonca.

(3) La natura è opera divina, l'arte è umana (cfr. *Soph.*, p. 226 C), perciò divine sono anche le immagini delle cose.

(4) Cioè fittizio.

Ad ogni modo (poichè se n'ha a parlare non solo per il caso presente, ma anche in seguito ci si dovrà tornar sopra più volte), posto che questo sia come ora si è detto, veniamo alla canzone vera e propria, ed esaminiamola così come abbiamo esaminato il preludio. Dinne dunque quale
E è il carattere della dialettica, e in quali specie si divide, e quali sono le sue vie. Queste infatti naturalmente dovrebbero essere quelle che conducono là dove giunti si possa trovare come il riposo del cammino e il termine del viaggio. — Non ancora, dissi io, caro Glaucone, sarai
533 capace di seguirmi. Sebbene per parte mia non è che manchi punto la buona volontà, e vorrei farti vedere non più un'immagine di ciò di cui parliamo, ma la verità stessa, quella almeno che a me appare; se poi sia realmente o no, non è il caso di volerlo sostenere, ma che dovresti vedere qualche cosa di tal genere, questo lo sostengo. Non ti pare? — E come no? — E non anche che la dialettica soltanto sarebbe capace di farla vedere a chi fosse pratico di quelle cose che or ora si sono discorse, e che in nessun altro modo ciò sarebbe possibile? — Anche questo, disse, merita che sia sostenuto. — Quando per-
B tanto, dissi io, diciamo questo, nessuno ci vorrà sostenere in contrario che vi sia alcun altro procedimento (1) il quale sull'essenza di ciascuna cosa si accinge a determinare con metodo che cosa in ogni caso ciascuna è vera-

(1) Τόδε γοῦν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδείς ἡμῖν ἀμφισβητήσει λέγουσιν, ὡς αὐτοῦ γε ἑκάστου πέρι ὃ ἔστιν ἕκαστον ἄλλη τις ἐπιχειρεῖ μέθοδος ὁδῷ περὶ παντὸς λαμβάνειν. L'interpretazione che ho accettata è quella che conviene al senso del ragionamento, e la si è ottenuta congiungendo τόδε con λέγουσι e ἀμφισβητήσει con ὡς. A congiungere λέγουσι con ὡς occorrerebbe, per aver lo stesso senso, supplire οὐκ davanti ad ἄλλη: se no il senso è tutto all'opposto. E questo senso è preferito dall'Adam, il quale dice che appunto quest'altra scienza, che si richiederebbe superiore alle altre scienze dette prima, è la dialettica. Gli è che precisamente della dialettica si era parlato da ultimo e questa perciò risulta, e non le altre scienze, come un termine necessario del paragone.

mente; ma tutte le altre arti o badano alle opinioni e alle passioni degli uomini, o sono ordinate tutte quante quali a produrre e fabbricare, quali a curare le cose prodotte e fabbricate; e le rimanenti, quelle cioè che dicevamo essere partecipi in qualche cosa dell'essere, come la geometria e le altre che la seguono, vediamo come rispetto C all'essere sonnecchiano, e sia impossibile loro vederlo da svegli fintanto che si servono di ipotesi e queste lasciano indiscusse non sapendo renderne ragione. Perocchè chi pone per principio ciò che non sa, e il fine e il mezzo gli si intreccia di ciò che non sa, come è possibile che da una tale convenzione abbia a nascere mai una scienza? — Non è affatto possibile, disse lui.

14. — Dunque, dissi io, soltanto il metodo dialettico procede per questa via, levando di mezzo le ipotesi, diritto al principio per porlo sopra buon fondamento, e quell'occhio dell'anima che è sepolto veramente in una melma di barbarie pian piano lo tira e lo alza su, serven- D dosi delle arti che abbiamo esaminato come collaboratrici e cooperatrici: le quali noi più volte per l'abitudine abbiamo dette scienze, ma hanno bisogno di un altro nome, più insigne bensì di quello di opinione, ma più oscuro di quello di scienza: e di sopra l'abbiamo definito per raziocinio (1). Ma la questione, come pare a me, non è del nome, per chi si è proposta un'indagine su cose tanto E grandi come sono quelle che ci stanno dinanzi. — No certo, disse lui (2). — Siamo d'accordo dunque, dissi io,

(1) Cfr. p. 511 E.

(2) Qui nei codici quasi tutti seguono queste parole: ἀλλ' ὃ ἂν μόνον δηλοῖ πρὸς τὴν ἕξιν σαφηνείᾳ λέγει (in A alla desinenza di λέγει è soprascritto ις) ἐν ψυχῇ. Le quali non si possono ridurre a senso ragionevole senza gravi alterazioni. Il senso che si dà loro è che basta trovare un nome che in qualche modo indichi questo stato dell'animo. Poichè il ragionamento corre anche senza queste parole, ho creduto opportuno saltarle addirittura nella versione, come l'Adam le ha omesse nel testo.

come già prima, che la prima specie la chiamiamo scien-
534 za (1), la seconda raziocinio, la terza credenza e con-
gettura (2) la quarta, e queste due ultime insieme, opi-
nione, e quelle due prime intellezione, e che l'opinione
ha per oggetto il divenire, e la intellezione l'essere, e che,
come l'essere sta al divenire, così l'intellezione sta all'opi-
nione, e come l'intellezione all'opinione, così sta la scien-
za alla credenza e il raziocinio alla congettura. La propor-
zione poi e la relativa bipartizione delle cose cui queste
⟨denominazioni, cioè⟩ l'opinabile e l'intelligibile, si rife-
riscono, lasciamola stare, caro Glaucone, acciò non ci
aggravi lo stomaco di discorsi molto più ampi che non
B facessero quelli passati fino a qui. — Ma in tutto il resto,
disse lui, per quanto posso tener dietro, io sono d'accordo
con te. — E anche non chiami tu dialettico chi si rende
ragione dell'essere di ciascuna cosa? e chi non sa ren-
dersela, in quanto non ne sappia render conto nè a sè nè
altrui, per questo rispetto non dirai che di ciò non ha
intendimento? — Ma perchè, disse lui, non lo dovrei
dire? — Dunque lo stesso sarà anche per il bene: chi
non sappia definire col ragionamento, separandola da
C tutte le altre, l'idea del bene, e come in battaglia pas-
sando in mezzo a tutte le prove, desideroso di provarla
non secondo opinione, ma secondo realtà, non compia sua
via attraverso tutto questo processo con discorso che non

---

(1) ἐπιστήμη: invece a p. 511 D l'aveva chiamata νόησις.

(2) εἰκασία: *congettura* non corrisponde troppo bene, e s'ha da intendere nel senso di *tirar a indovinare*. Lo Zuretti seguendo il Ficino traduce *immaginazione*, ottimamente, se questa parola non si estendesse in italiano a un senso più largo di quello che ha qui: il Ficino infatti non si accontenta di *imaginationem*, ma spiega aggiungendo *vel adsimilationem*. Del resto, tradurre queste parole con altre nostre di ugual contenuto è estremamente difficile, per non dire impossibile, e non si può proporsi che d'avvicinarsi quanto è possibile e, più ancora, d'evitare gli equivoci.

crolla, non che il bene in sè, ma anche nessun'altra cosa buona dirai che conosce uno che è in cotesta condizione, ma che se anche ne apprenda una qualche ombra, l'apprende con l'opinione e non con la scienza, e che sognando e sonnecchiando in questa vita, prima di aversi a scuoter qui, scendendo all'Ade terminerà a dormirci D
sopra.

Per Giove, disse lui, io voglio ben dire tutto questo. — Ora i tuoi figliuoli che nel nostro discorso stai allevando ed educando, se avessi ad allevarli per davvero, non permetteresti, credo io, che avessero a comandare nella città e ad essere arbitri delle cose più grandi restando muti come lettere scritte (1). — No di certo. — Porrai dunque per legge che sopra tutto debbano attenersi a quell'educazione per la quale siano fatti capaci e di interrogare e di rispondere nel modo più consono alla E
scienza. — Lo porrò, disse lui, insieme con te. — Or non ti par dunque, dissi io, che la dialettica sia come il coronamento che sta sopra a tutti gli studi, e che nessun altro studio si possa giustamente porre più alto di questo, ma che qui le scienze abbiano termine? — A me sì, pare, 535
disse.

15. — Non ti resta dunque, dissi io, che da distribuire a chi impartiremo questi insegnamenti e in che modo. — È chiaro, disse. — Ti ricordi pertanto (2) nella prima scelta dei governanti quali abbiamo scelto? — E come no? disse lui. — Ritieni dunque, dissi io, che quanto a tutto il resto sono quelle le nature che si hanno da sce-

---

(1) ἀλόγους ὄντας ὥσπερ γραμμάς. L'interpretazione che ho data è su per giù quella dell'Ast approvata pure da Campbell-Jowett, e mi pare pienamente soddisfacente. I magistrati devono non solo mantener le leggi, ma anche applicarle e interpretarle.

(2) Cfr. III, p. 412 B sgg.

gliere; — si hanno infatti da preferire i più saldi e i più valorosi e per quanto è possibile i più belli; — ma
B oltre di ciò bisogna cercare non solo i più nobili d'indole e i più severi quanto al costume, ma dovranno essi avere altresì quelle disposizioni di natura che giovano a questa educazione. — E quali determini per tali? — Acume, dissi io, caro amico, bisogna che posseggano per le scienze e che imparino senza difficoltà: perocchè sogliono le anime scoraggiarsi assai più nelle difficoltà dello studio che negli esercizi corporali: poichè tale fatica è tutta loro propria ed a parte e non in comune col corpo. — È vero, disse. — E di buona memoria altresì e non remis-
C sivo e in ogni senso amante del lavoro ⟨il nostro uomo⟩ bisogna cercarlo. O ⟨se no,⟩ in che modo puoi credere che uno voglia sostenere tutte le fatiche del corpo e poi condurre a termine tanti studi e tanta applicazione? — Nessuno ⟨ci arriverebbe⟩, disse lui, se non sia ben disposto per ogni rispetto. — L'errore d'adesso pertanto, dissi io, e il dispregio per la filosofia è nato da ciò, come ho detto anche prima (1), che non la si tratta conforme al suo valore: perocchè non i bastardi hanno da occuparsene, ma i legittimi. — In che modo? disse. — Innanzi
D tutto, dissi io, chi vi pon mano nell'amor del lavoro non deve essere zoppo, ⟨come chi⟩ per metà ⟨è⟩ laborioso e per metà inerte. E questo avviene qualora uno sia portato bensì per la ginnastica e per la caccia e per tutte le fatiche corporali, ma non per lo studio, nè ami ascoltare altrui, nè indagare da sè, ma in tutte queste cose batta la fiaccona: e così pure è zoppo chi l'amore al lavoro lo diriga tutto dalla parte opposta a questa. — Tu dici verissimo, disse. — E così, anche in rapporto alla verità, allo stesso modo, non riterremo noi monca quell'anima,

(1) Cfr. VI, p. 495 C, 496 A.

la quale la menzogna volontaria la odii e male la sop- E
porti in se stessa e si sdegni quando altri mentisca,
ma quella involontaria la accetti docilmente, e convinta
di insipienza non se ne commuova, ma tranquillamente
s' imbrodoli come una bestia suina nell' ignoranza?
— Precisamente, disse lui. — E anche in rapporto 536
alla temperanza, dissi io, e alla fortezza e alla gran-
dezza d'animo e a tutte le altre parti della virtù non
meno bisogna stare attenti a chi è bastardo e a chi è legit-
timo. Perocchè quando uno non sappia discerner queste
cose bene da tutti i lati, sia egli privato, sia città, non si
accorge di affidarsi a zoppi e bastardi in qualsiasi affare
capiti, ad amici zoppi gli uni, a magistrati zoppi gli altri.
— E veramente, disse, la è così. — Ma noi, dissi io, in
tutte queste cose dovremo stare bene attenti che, se con- B
durremo a tali studi e a tali esercizi gente integra di cor-
po e di mente, e in essi la educheremo, la giustizia stessa
non ce ne avrà a biasimare e salveremo la città e la co-
stituzione, mentre, a trarvi gente estranea, ci accadrà tutto
il contrario e rovesceremo sulla filosofia anche maggiore
copia di ridicolo. — Sarebbe veramente una vergogna,
disse lui. — Sarebbe proprio, dissi io. Ma nel ridicolo
adesso io pure, ho paura, sono caduto. — Che ridicolo?
disse. — M'ero dimenticato, dissi io, che scherzavamo, e
ho parlato con troppa vivacità. — Perocchè mentre par- C
lavo avevo insieme l'occhio alla filosofia e vedendola cal-
pestata indegnamente, per il cruccio e dirò quasi per l'ira
contro chi ne ha colpa credo d'aver detto troppo sul serio
quello che ho detto. — Ma no, per Giove, disse lui, per
me, per lo meno, che sono stato uditore. — Ma sì, dissi
io, per me che sono stato oratore. E questo badiamo di
non dimenticare, che nella cernita di prima abbiamo
scelto dei vecchi (1) e in quella di adesso non torna più.

(1) Cfr. III, p. 412 C.

D Poichè non si ha da credere a Solone (1) che uno invecchiando sia capace di imparare molte cose, anzi ⟨lo è⟩ meno che di correre; chè tutte le molte e grandi fatiche sono proprie dei giovani. — È pur forza, disse lui.

16. — La scienza dei computi, pertanto, e quella della geometria e ogni disciplina preparatoria che deve essere insegnata prima della dialettica, dobbiamo proporla loro mentre sono ancora fanciulli, senza però farne quasi un sistema di dottrina da impararsi per obbligo. — E perchè? — Perchè, dissi io, l'uomo libero non deve appren-
E dere alcuna scienza in modo da schiavi. Se infatti le fatiche del corpo sopportate per forza non rendono questo in nulla peggiore, nell'anima invece nessun insegnamento forzato può durare. — È vero, disse. — Non con la violenza pertanto, o caro, dissi io, hai da educare i fanciulli
537 negli studi, ma coi giuochi (2), acciò anche tu sia in grado di meglio discernere a che cosa sia nato ciascheduno. — Ciò che dici, disse, ha la sua ragione. — Ti ricorderai pertanto, soggiunsi io, che anche alla guerra abbiamo detto (3) doversi i fanciulli condurre e farveli assistere a cavallo e, se possa farsi senza pericolo, tirarli da presso e far che in certo modo gustino il sangue, come si fa coi cuccioli? — Ricordo, disse. — E in tutte queste cose, dissi io, sia nelle fatiche, sia negli studi, sia nei pericoli, quello che soglia sempre mostrarsi il più destro lo si dovrà sceverare in un numero a parte. — A che età? chiese lui. —
B Quando, risposi io, abbiano finito gli esercizi ginnastici obbligatori; poichè in questo tempo, sia esso di due, sia di tre anni, è impossibile che uno faccia altro: la fatica infatti ed il sonno sono nemici dello studio: e del resto

---

(1) Sol., *fr.* 17 (H.-C.). Invecchio e sempre molte cose imparo.
(2) Ciò è di nuovo inculcato in *Legg.*, VII, 819 B sgg.
(3) Cfr. V, p. 467 C.-E.

anche questa è una prova, e non la più trascurabile, vedere di ciascuno che cosa valga negli esercizi corporali. — E come no? disse lui. — Or dopo questo tempo, dissi io, i segnalati tra quelli che abbiano vent'anni avranno onori maggiori degli altri, e quelli insegnamenti, che C
hanno avuto alla rinfusa nella loro educazione fanciullesca, dovranno esser a costoro presentati insieme raccolti in un prospetto delle affinità che hanno le scienze tra di loro e con la natura di ciò che è. — Sola infatti, disse lui, questa dottrina può durare in chi se l'abbia acquistata. — Ed è questa, dissi io, la prova massima dell'attitudine o inettitudine alla dialettica: poichè chi vede il complesso quegli è dialettico, e chi no, no. — Son del tuo parere, disse lui. — Avendo tu pertanto, dissi io, l'occhio D
a queste cose, converrà che coloro di essi che siano tali veramente e siano saldi negli studi e saldi in guerra e in tutte le altre prove prescritte dalla legge, costoro, quando abbiano passato i trent'anni, converrà che scelti tra gli scelti tu li costituisca in onori maggiori, e che indaghi, mettendoli alla prova della facoltà dialettica, chi sia capace, facendo senza degli occhi e degli altri organi del senso, di salire insieme con la verità fino a ciò che è veramente. E qui è d'uopo di molta cautela, o amico mio. — E perchè? disse lui. — Non ti accorgi, dissi io, adesso E
quanti guai accadono per la dialettica? — Quali guai? — ⟨I dialettici d'ora,⟩ dissi io, sono pieni di disordine. — E davvero, disse. — E credi che sia strano ciò che accade loro, e non ti pajono degni di compatimento? — In che senso? disse lui. — È il caso, dissi io, come di un figlio supposito che sia allevato in mezzo a molte ricchezze e a gran nobiltà e a molti adulatori, e che fatto uomo si 538
accorga di non esser figlio di quelli che si dicono suoi genitori, e non trovi coloro che veramente l'hanno generato: sapresti tu indovinare costui come dovrebbe essere disposto verso gli adulatori e i genitori presunti, in quel

tempo nel quale non sapeva nulla della sua intrusione, e in quello viceversa che sapeva? O vuoi che lo indovini io e te lo dica? — Voglio, disse.

17. — Io indovino dunque, dissi, ch'egli onorerà di
B più il padre e la madre e gli altri presunti familiari che non gli adulatori, e meno tollererà che manchi loro qualche cosa e meno sarà disposto a fare o dir loro cose sconvenevoli e meno a scontentarli nelle cose importanti che non gli adulatori, in quel tempo in cui la verità non la conosca. — È naturale, disse lui. — Ma quando poi si sia accorto come sono le cose, immagino che viceversa rimetterà verso di loro dell'onore e dello zelo, e lo farà più intenso per gli adulatori e si affiderà loro infinita-
C mente più di prima e vivrà oramai a modo loro, mettendosi con loro apertamente, e di quel padre là e degli altri presunti familiari, se non fosse proprio di natura molto per bene, non gliene importerà più un bel nulla. — Tu descrivi proprio, disse lui, quello che dovrebbe accadere. Ma questa immagine in che senso ha che fare con coloro che si danno alla dialettica? — In questo senso: vi sono certi principî intorno al giusto e all'ingiusto nei quali fino da fanciulli, come fosse sotto i nostri genitori, siam cresciuti avvezzi ad obbedirli e ad onorarli. — Vi sono. — Ma anche vi sono opposte a queste altre tendenze che
D hanno a compagni i piaceri, le quali piaggiano l'anima nostra e la traggono a sè; non che però persuadano quelli che hanno qualche senso di misura, chè questi hanno sempre in onore i principî aviti e ad essi obbediscono. — — È così. — E che? dissi io: quando ad uno che sia in queste disposizioni si faccia innanzi questa domanda, e gli domandi che cosa è il bello, e rispondendo lui quello che ha sentito dire dal legislatore, l'altra lo confuti, e ripetendo la confutazione più volte e in molti modi lo
E induca nell'opinione che questo non sia punto più bello

che brutto, e così per il giusto e per il buono e per le altre cose ch'egli aveva più in onore, — dopo di ciò, o che credi che costui voglia fare del rispetto e dell'obbedienza che per coteste cose egli aveva già? — È forza, disse lui, che non le tenga più nello stesso onore, nè le obbedisca ⟨come prima⟩. — E quando pertanto, dissi io, nè queste tenga in pregio e per sue proprie come prima, e le vere non le trovi, è egli possibile che si accosti ad 539
altro istituto di vita che non sia quello dell'adulazione? — Non è possibile, disse. — Trasgressore dunque, credo io, parrà egli sia diventato, da osservante della legge che era. — Di necessità. — Questa conseguenza pertanto per quelli che si danno alla dialettica in tal modo non è essa affatto naturale, e, come dicevo or ora, anche degna molto di perdono? — E di compassione pure, disse. — Dunque, acciò di questa compassione non abbiano bisogno anche i tuoi giovani trentenni, bisognerà che in tutti i modi tu sia cauto nel far loro assaggiare la dialettica. — E davvero, disse lui. — E non è forse questa una precauzione B
capitale, far sì che non ne gustino finchè sono giovani? Poichè non ti sarà, credo, sfuggito che i ragazzi quando dapprima assaggiano le discussioni, se ne servono come di trastullo adoperandole sempre per contraddire, e imitando quelli che li hanno confusi confondono essi altri alla lor volta, godendo come i cagnolini di tirare e dilaniare col discorso chi loro capiti vicino. — È così, precisamente, disse lui. — Pertanto, quando molti ne abbiano essi già confutati ed essi stessi siano stati confutati da molti, subito e totalmente si abbandonano a diffidare di C
tutto ciò cui prima credevano; e così ed essi stessi e tutta la causa della filosofia presso la gente vengono in discredito. — È verissimo, disse. — Invece colui che sia abbastanza adulto, dissi io, non dovrebbe partecipare di questa stoltezza e si darà piuttosto a imitare chi ama discorrere per cercare la verità, che non chi scherza e

contraddice per trastullo e, mentre sarà egli stesso più
D misurato, anche la professione sua la renderà più onorata
di meno che era. — Giusto, disse. — Dunque anche ciò
che prima è stato detto è stato detto tutto per metterci
al sicuro su questo punto, che quelli a cui si faccia parte
della dialettica abbiano ad essere di natura ordinati e
costanti, e non come ora che ci si mette il primo che capita
e che non ci ha punto che fare. — Precisamente,
disse lui.

18. — Or basterà egli che nell'apprendimento della
dialettica ⟨il nostro alunno⟩ rimanga assiduamente e intensamente
e senza far altro che esercitarsi in ciò che
è il correlativo degli esercizi corporali, il doppio di anni
E di quelli là? — Vuoi dire, disse, sei o quattro? — Senz'altro,
dissi io, mettine cinque. Perocchè dopo di ciò li
dovrai far discendere di nuovo in quella tale spelonca,
e li dovrai costringere ad assumere e i comandi militari
e le altre magistrature proprie dei giovani, acciò neanche
quanto alla pratica abbiano ad esser da meno degli altri.
E così anche in queste cose si hanno da provare se sanno
540 star saldi ancorchè tirati da ogni parte, o se poco o molto
si lasciano smuovere. — E quanto tempo, disse lui, fissi
per ciò? — Quindici anni, dissi io. E arrivati ai cinquanta,
quelli che si siano conservati e si siano segnalati
in tutto e per tutto e negli studi e nelle opere si
devono condurre al termine ultimo e costringerli volgendo
in su il lume dell'anima a guardare proprio ciò
che dà la luce ad ogni cosa, ⟨acciò,⟩ veduto che abbiano
il bene in se stesso, servendosi di quello come di esem-
B plare, ⟨abbiano⟩ a porre in ordine per il resto della vita
la città e i privati e se stessi, ciascun per la sua parte,
il più del tempo occupandosi di filosofia, ma quando
venga la lor volta sobbarcandosi altresì alle cure politiche,
e sostenendo ciascuno per il bene del comune gli

uffici pubblici, non perchè ciò sia una bella cosa, ma
perchè è una cosa necessaria; e così educati continua-
mente altri simili, e lasciatili in cambio loro alla custodia
dello Stato, vadano ad abitare le isole dei beati: e mo-
numenti e sacrifici istituisca per loro la città, se la Pizia C
pure concordi nel responso, pubblicamente come a Numi,
e se no, come ad uomini divini e dai Numi bene amati.
— Dei magistrati veramente belli, disse lui, caro Socrate,
ci hai eseguiti come farebbe uno statuario. — E anche
delle magistratesse, dissi io, caro Glaucone. Perocchè non
credere che quello che ho detto l'abbia detto affatto più
per gli uomini che per le donne, quante almeno ne na-
scano di adatte per indole. — Ed è giusto, disse, se han
da avere tutto in comune alla pari con gli uomini, come
abbiamo veduto. — E che? dissi io: convenite voi che D
sullo Stato e sulla sua costituzione non abbiamo formu-
lato affatto dei pii desideri, ma ⟨che abbiamo detto
delle⟩ cose difficili bensì, però in qualche modo possi-
bili, e non altrimenti ⟨possibili⟩ se non come si è detto,
qualora cioè i filosofi veri, o uno o più, giunti al potere
nello Stato, abbiano a tenere a vili quelli che ora si
reputano onori, stimandoli illiberali e di niun conto, ma
la rettitudine avendo in massimo pregio e gli onori che E
da essa derivano, e la giustizia innanzi tutto come la cosa
più necessaria, e a questa servendo e questa facendo pro-
sperare, si volgano a costituire la città loro? — In che
modo? disse. — ⟨In questo.⟩ dissi io, se intanto quanti
si trovino in città di età maggiore di dieci anni li man-
dassero tutti in campagna, e prendendo i loro figli im- 541
muni ancora dei costumi presenti, che hanno anche i loro
genitori, li educassero secondo i loro modi e leggi, che
sono quelli che abbiamo prima esaminato. Così prestis-
simamente e facilissimamente lo Stato e la costituzione
che dicevamo si porrebbe in piedi e sarebbe felice essa
stessa, e se ne gioverebbe moltissimo la nazione nella

B quale avvenisse. — Molto, davvero, disse lui, e come ciò potrebbe avvenire, se mai avvenga, mi pare, caro Socrate, che tu abbia detto molto bene. — Ne abbiamo già abbastanza dunque, dissi io, del discorso intorno a questa città e all'uomo ad essa appropriato? Poichè mi pare che sia già bell'e chiaro anche di lui quale diremo ch'egli debba essere. — È chiaro, disse, e, come tu dicevi, mi pare che abbiamo finito.

## LIBRO VIII.

1. — Ebbene: siamo dunque intesi su questi punti, 543
che in uno Stato che ha da essere governato alla perfe-
zione devono essere comuni le donne e comuni i figli e
l'educazione tutta quanta, e così comuni le occupazioni
e in guerra e in pace e che siano re quelli tra loro
che si sian chiariti ottimi e nella filosofia e rispetto alla
guerra. — Siamo intesi, disse. — E anche su questo siamo
stati d'accordo (1), che, come i reggitori siano già costi- B
tuiti, questi condurranno i soldati ad abitare quelle tali
abitazioni, che abbiamo già descritto, le quali non do-
vran contener cosa che sia proprietà privata di alcuno,
ma saranno a tutti comuni. Ed oltre di tali abitazioni
anche gli altri averi, se ti ricordi, abbiamo definito come
per loro avranno ad essere. — Mi ricordo bene, disse lui,
che non abbiamo creduto convenire che alcuno posse-
desse cosa alcuna di quelle che possedono ora gli altri,
ma come atleti della guerra e custodi ricevendo in mer- C
cede della custodia il mantenimento annuale a ciò ne-
cessario, debbano prendersi cura e di se stessi e del resto
dello Stato. — Dici bene, dissi io; ma poichè tutto ciò
l'abbiamo finito, facciam di ricordarci di dove siamo

(1) Cfr. III, p. 415 D sgg.

deviati fino a qui per riprendere di nuovo la via di prima. — Non è difficile, disse: tu discorrevi infatti press'a poco come adesso, quasi avessi finito tutto ciò che
D della città era da dire, dicendo (1) che quello Stato che allora divisavi lo tenevi per buono e così il cittadino conforme ad esso, e questo, come si vede, serbandoti ancora da indicarne uno migliore e Stato e cittadino. Ma,
544 ad ogni modo, le altre costituzioni le dicevi sbagliate, se questa è quella retta. E delle altre dicevi, come ben ricordo, esservene quattro specie (1), intorno alle quali sarebbe stato bene che anche si ragionasse e si vedessero i loro difetti, e così i cittadini ad esse conformi, affinchè, dopo averli visti tutti e messici d'accordo sull'uomo migliore e sul peggiore, potessimo discernere se il migliore sia anche il più felice e il peggiore il più misero, o se è altrimenti. Ma come io ti domandava quali intendessi
B essere quei quattro governi, allora Polemarco ed Adimanto t'interruppero, e tu nel riprendere il discorso sei venuto a questo punto. — Te lo ricordi, dissi, con molta precisione. — Di nuovo dunque, come un lottatore, dammi la stessa presa, e mentre ti ripeto la stessa domanda sforzati di rispondere quello che allora stavi per dire. — Sempre che, dissi io, sia capace. — A ogni modo, disse lui, sono desideroso anch'io di sentire quali erano queste quattro costituzioni cui accennavi. — Senza difficoltà,
C dissi io, lo sentirai. Le costituzioni di cui io parlo e che hanno ciascuna un nome suo proprio sono intanto quella che da molti si loda, cioè questa attuale di Creta e di Sparta; seconda e lodata in secondo luogo quella che si chiama oligarchia, un governo pieno di guai; opposta a questa e vegnente di seguito è la democrazia e poi la tirannia nobilissima ed eccellente sopra tutte queste,

(1) Cfr. V, p. 449 A.
(2) Cfr. IV, p. 445 C.

quarta ed estrema peste dello Stato (1). O avresti qualche altro tipo di costituzione che si determini in una D
specie ben segnalata? Vi sono infatti e signorie e principati che si comperano e altri tali reggimenti intermedi a questi, e se ne potrebbero trovare non meno presso i barbari che presso i Greci. — Molti infatti, disse, e strani se ne citano.

2. — Sai pertanto, dissi io, che anche altrettante specie di caratteri d'uomini è necessario che vi siano quante ve ne sono di forme di governo (2)? O credi che le costituzioni degli Stati nascano forse dalle querce o dalle rupi (3) e non dai costumi che sono nelle città, i quali E
trascinano seco tutto il resto come una bilancia quando trabocca? — Non d'altronde certo, disse lui, se non di qui. — Dunque, se per la città si hanno cinque reggimenti, anche le disposizioni dell'animo degli individui dovrebbero essere cinque. — E come no? — Intanto quello che è conforme al governo aristocratico (4) l'abbiamo esaminato e con ragione abbiamo detto che era giusto e buono. — L'abbiamo esaminato. — E non ti pare 545
allora che dopo di ciò sian da passare in rassegna i peggiori, il contenzioso e ambizioso, che corrisponderebbe alla costituzione spartana, e, alla lor volta, l'oligarchico e il democratico e il tirannico, affinchè conosciuto quello che è il più contrario alla giustizia lo possiamo opporre a quello che è il più giusto e condurre al termine la nostra ricerca di come stia la pura giustizia verso la pura ingiustizia quanto alla felicità o alla infelicità di chi la possiede; così che, o facendo a modo di Trasimaco, se-

(1) Pessima la tirannia pone anche Aristotele, *Pol.*, VI (IV), 2, 2-3, p. 1289b: prossima ad essa però pone l'oligarchia, e la democrazia in terzo luogo, polemizzando contro Platone.

(2) Cfr. Aristot., *ibid.*

(3) La frase è tolta da *Od.*, XIX, 163.

(4) Nel senso etimologico di *governo dei migliori*.

B guiamo l'ingiustizia, o obbedendo alle conclusioni del
discorso nostro, la giustizia? — Assolutamente, disse, così
si ha da fare. — E forse che, come abbiamo cominciato
a studiare i caratteri nei reggimenti pubblici prima che
negli individui, poichè così la cosa era più chiara, anche
ora del pari dovremo esaminare prima la costituzione
ambiziosa (poichè non so altro nome che sia in uso, o si
dovrà chiamarla timocrazia o timarchia), e in confronto
d'essa l'uomo ad essa analogo, quindi l'oligarchia e l'uomo
C oligarchico, e rivoltici in seguito alla democrazia considereremo
l'uomo democratico, e in quarto luogo arrivati
alla città tenuta da un tiranno e presane cognizione, considerando
alla sua volta l'anima tirannica, ci ingegneremo
di diventare giudici sufficentemente competenti delle questioni
a noi proposte? — Certo che così, disse lui, l'esame
e il giudizio sarebbero conformi alla ragione.

3. — Su via dunque, dissi io, proviamoci a dire in che
modo potrebbe nascere dall'aristocrazia la timocrazia.
D O non è chiaro questo che ogni forma di governo si
muta per causa della parte stessa che ha il potere, quando
in essa stessa nasca una discordia: chè se è concorde,
per piccola che sia, sarebbe impossibile di smuoverla?
— È infatti così. — In che modo, pertanto, caro Glaucone,
potrebbe il reggimento nostro essere scosso, e come
discorderanno gli ausiliari e i magistrati reciprocamente
e con se stessi? O vuoi che, come Omero, preghiamo le
Muse di dircelo, «come dapprima la discordia avvenne»
E (1), e le facciamo parlare tragicamente in modo solenne,
quasi dicessero sul serio, scherzando invece esse
con noi come fanciulli e provocandoci? — In che modo?
546 — Così press'a poco: È difficil invero che una città così
costituita venga scossa; ma poichè ogni cosa che nasce ha

(1) Imitazione di *Il.*, XVI, 112-13.

la sua corruzione, neppure questa costituzione durerà in ogni tempo, ma sarà sciolta. E la dissoluzione avverrà in questo modo: non solo per le piante che sono piantate nella terra, ma anche per gli animali che sono sopra la terra si dà fertilità e sterilità dell'anima e dei corpi, quando per ciascuna specie il girare in cerchio compia e riannodi la sua orbita, breve per ciò che è di vita breve, all'opposto per l'opposto. Or la fecondità e la sterilità del genere vostro, benchè coloro che vi avete educati per B
guide vostre siano saggi, non perciò le potranno ottenere col ragionamento unito al senso, ma sfuggiranno loro, e qualche volta genereranno figliuoli quando non si deve. Ora ciò che Dio stesso ha generato ha un periodo che è compreso da un numero perfetto (1), e la generazione umana ⟨ne ha un altro che è compreso da un numero⟩ nel quale per primo progressioni ⟨costituite di⟩ radici e potenze, avendo tre intervalli e quattro termini di ⟨numeri⟩ somiglianti e differenzianti, eccedenti e deficenti, danno un risultato interamente proporzionale e razionale (2). Di questo il primo rapporto epitrito, triplicato, C

(1) Secondo *Tim.* 39 D numero perfetto è quello nel quale la somma di tutti i divisori uguaglia il numero stesso. Il primo che s'incontra di questi numeri è il 6, perchè $1 + 2 + 3 = 6$. Vuol dire dunque che la generazione divina è regolata dal numero 6, o semplicemente da un numero di questa natura. Il citato luogo del *Timeo* mi pare renda più probabile quest'ultima interpretazione.

(2) Il numero umano è il 216, che è il cubo del 6, ed è il primo numero intero nel quale si verifichino le condizioni che ora dirà. Prendiamo le due serie della quaderna pitagorica:

$$1 : 2 : 4 : 8$$
$$1 : 3 : 9 : 27$$

e moltiplichiamo l'una per l'altra: avremo:

$$1 : 6 : 36 : 216.$$

In ciascuna di queste serie sono tre intervalli e quattro termini: questi termini alcuni sono radici (il 2 è radice di 4 e di 8), altri sono potenze (il 4 è quadrato e l'8 è il cubo di 2). Per

combinato col numero cinque, dà due armonie, la prima rappresentata da un quadrato, cento per cento, l'altra eguale, per una dimensione, a cotesta, ma rettangolare, formata da cento numeri ricavati col quadrato da diametri razionali del numero cinque, diminuito ciascuno d'una unità, oppure irrazionali ⟨diminuito ciascuno⟩ di due, e di cento cubi del numero tre (1). Or tutto questo numero geometrico ha questa facoltà di governare le generazioni migliori e le peggiori, la quale quando i

---

intendere il resto conviene prendere i due termini estremi 8 e 27 e collegarli tra loro mediante una progressione armonica, così: 8 : 12 : 18 : 27 (cfr. la mia nota al *Timeo*, pag. 32 C): or sono numeri somiglianti quelli i cui lati (*ibid*), sono nella stessa proporzione, come 8 e 18, perchè 2 : 4 = 3 : 6; differenzianti gli altri; eccedenti quelli che sono maggiori della somma dei loro divisori, come 27 eccede la somma di 3 + 9; deficenti quelli che sono minori di detta somma, come 12 che è meno della somma di 2 + 3 + 4 + 6.

(1) [Il primo rapporto (o il fondamento, πυθμήν) epitrito triplicato (τρὶς αὐξηθείς) combinato col numero 5 dà 100:

$$\left(\frac{4}{3} \times 3\right) \times 5^2 = 10^2 = 100.$$

Ora, 100 × 100 è la prima armonia.

Per la seconda armonia, va tenuto presente che il diametro del numero 5, e cioè l'ipotenusa del triangolo isoscele di cateto 5, è rappresentato da $\sqrt{50}$, e quindi, sotto questa forma, irrazionale, mentre $7 = \sqrt{49}$ ne fornisce la forma (approssimata) razionale. Ciò posto, la seconda armonia è data da

$$(7^2 - 1) \times 100 + 3^3 \times 100 = 7500 = 100 \times 75$$

oppure da

$$((\sqrt{50})^2 - 2) \times 100 + 3^3 \times 100 = 7500 = 100 \times 75.$$

Si ritrovano così i due numeri che il Jowett, da cui è presa, per la seconda parte, questa decifrazione, propone come armonie:

$$10000 = 100 \times 100 = 10 \times 25 \times 40$$
$$7500 = 100 \times 75 = 15 \times 20 \times 25;$$

il primo, osserva il Jowett, riducibile alla semplice progressione aritmetica 2, 5, 8, il secondo riducibile ai lati del triangolo pitagorico 3, 4, 5].

A proposito di questa nota e del periodo del testo a cui essa si riferisce, vedi la *Prefazione* e l'*Appendice*.

custodi la ignorino e congiungano le spose agli sposi fuor D
di tempo, si avranno dei figli nè bene naturati nè felici. Di questi veramente da principio si sceglieranno i migliori per porli al governo, ma con tutto ciò, poichè non ne son degni, quando siano saliti alle magistrature dei lor padri pur essendo nostri custodi cominceranno a trascurarci, tenendo in conto minore del dovere l'educazione musicale e poi quella della ginnastica; laonde i nostri giovani diventeranno sempre più incolti. Dopo questi poi E
saranno costituiti magistrati gente che non ha più la capacità del custode per sceverare e le razze di Esiodo e quelle presso di voi, l'aurea e l'argentea e la bronzea e 547
la ferrea; e mescolatosi insieme il ferro all'argento e il bronzo all'oro, ne risulterà una disuguaglianza ed un'anomalia irreducibile, la quale quando nasca, là dove nasca, produce sempre guerra e inimicizia. Da questa schiatta (1) convien riconoscere che la discordia nasce sempre dovunque abbia a nascere. — E rettamente, disse lui, dovremo dire che ⟨le Muse⟩ hanno risposto. — E di necessità infatti, dissi io, se sono Muse. — Ebbene, disse lui, dopo di ciò che cosa dicono le Muse? — Quando, B
dissi io, avviene la discordia, ciascuna coppia di razze si dà a tirare, la ferrea e la bronzea, ai guadagni e ai possedimenti di terre e di case, d'oro e d'argento; e viceversa le altre due, l'aurea e l'argentea, come quelle che non sono in penuria, ma hanno l'anima ricca da natura (2), guidano alla virtù e agli antichi ordinamenti. E dopo aver lottato ed essersi fatta reciproca violenza, vengono ad un accordo, la terra cioè e le case di dividersele e possedersele in privato, e che quelli che fin qui erano stati cu- C
stoditi da loro come liberi ed amici e provveditori del loro nutrimento, ora se li assoggettino e tenendoli in

(1) ταύτης τοι γενεᾶς è il principio di due versi d'Omero, *Il.*, VI, 211 e XX, 241.

(2) Pongasi con l'Adam la virgola dopo τὰς ψυχάς, invece che prima.

conto di sudditi e di servi provvedano da sè alla guerra e alla loro custodia. — Pare anche a me, disse lui, che un tale cambiamento debba venire di qui. — Sarebbe pertanto, dissi io, questo reggimento una cosa di mezzo tra aristocrazia e oligarchia? — Certamente.

4. — Il cambiamento avverrà dunque così: ma avvenuto che sia, la costituzione quale sarà? O non è chiaro
D che in parte imiterà quella di prima, in parte l'oligarchia, come quella che sta ad esse di mezzo, e qualche cosa avrà anche di suo proprio? — Così è, disse. — Dunque e nell'onorare i magistrati, e nell'astenersi i guerrieri suoi dai lavori agricoli, dalle arti manuali e dagli altri affari, e nell'esservi ordinate mense comuni, e nel curar la ginnastica e gli esercizi militari, in tutte queste cose imiterà la costituzione precedente? — Sì. — E il timor di chia-
E mare alle cariche pubbliche i saggi, come quella che di tali uomini non ne possiede più di schietti ed integri, ma soltanto misti, e il propendere piuttosto verso gli animosi e più semplici, quelli appunto che sono da natura
548 fatti più per la guerra che per la pace, e il tenere in onore in queste cose gli inganni e gli artifici, e il passar tutto il tempo sempre a guerreggiare, tutto ciò non l'avrà essa in massima parte come propria sua caratteristica? — Sì. — Avidi pertanto di ricchezze, dissi io, saranno questi tali, come quelli delle oligarchie, e rusticamente nell'ombra adoreranno l'oro e l'argento, come quelli che possiedono ripostigli e forzieri loro propri, ove possono riporli e celarli, e muri di cinta intorno alle case, veri e propri nidi loro, nei quali spendendo con
B le donne e con chi altri vogliono possono scialarla. — Verissimo, disse. — Ma saranno poi anche massai nello spendere del proprio, come quelli che ⟨del danaro⟩ fan gran conto, e non lo possiedono palesemente, ma larghi dell'altrui per la cupidigia; e i piaceri se li prenderanno

di nascosto (1) sfuggendo alla legge come i figli al proprio padre, in quanto sono stati educati non dalla persuasione ma dalla forza, per aver trascurato la Musa verace che si accompagna con la filosofia e con la dialettica, e aver tenuto la ginnastica in pregio maggiore C
della musica. — Veramente, disse, ci descrivi una costituzione commista insieme di male e di bene. — È commista infatti, dissi io; ma segnalatissima in essa è una caratteristica sola, sotto il dominio appunto dell'irascibile l'amor della vittoria (2) e l'ambizione. — È proprio così, disse lui. — Questa forma di governo pertanto, dissi io, per tal modo può nascere e tale press'a poco potrebbe essere, in quanto si può col discorso deli- D
neare uno schema di governo senza finirlo con ogni precisione, perocchè anche da uno schizzo c'è abbastanza per vedere l'uomo più giusto e l'uomo più ingiusto, mentre il passare in rassegna, senza ometter nulla, tutte le costituzioni e tutti i costumi sarebbe cosa impossibile per la sua lunghezza. — Verissimo, disse.

5. — Quale è dunque l'uomo corrispondente a tal costituzione? come s'è formato? e come è? — Io credo, disse Adimanto, che quanto all'amore di vittoria non vada lontano qui da Glaucone. — Forse, dissi io, in questo sì, ma in altre cose mi pare che l'indole sua non gli E
somigli. — In quali cose? — Egli deve essere, dissi io, e più caparbio e meno esperto delle Muse, ma per altro amico loro, e buon uditore, ma punto buon parlatore. Coi servi un tale uomo dovrebbe essere piuttosto aspro, 549
non già che li abbia in picciol conto, come fa l'uomo bene educato, e coi liberi mite, ossequente molto ai magistrati, desideroso del comando e degli onori, aspirando però a

(1) Qui è presa di mira la costituzione spartana. Le stesse censure le fa ARISTOTELE in *Pol.*, II, 9.

(2) Che Platone derivasse φιλόνικος e φιλονικία da νίκη e non da νεῖκος è chiaro da IX, p. 581 B.

governare non per l'abilità della parola nè per altra di tal fatta, ma per le opere di guerra e per quelle che si attengono alla guerra, e similmente amerà e gli esercizi ginnici e la caccîa. — È infatti, disse, questo il carattere che risponde a questo reggimento. — E delle ricchezze
B dunque, dissi io, costui da giovane non dovrebb'egli essere anche spregiatore, e quanto più procedesse nell'età tanto più dovrebbe amarle e per ciò che egli partecipi della tendenza all'avarizia e per non essere egli più oramai genuino rispetto alla virtù, dopo che gli è mancato l'ottimo custode? — Quale custode? disse Adimanto. — La dialettica, dissi io, temperata dalla musica, la quale sola, quando vi si ingeneri, abitando in chi l'ha gli conserva per tutta la vita la virtù. — Dici benissimo. — E tale, dissi io, è il giovane timocratico, rispondente a un cotale reggimento. — Precisamente. — E nasce, con-
C tinuai, costui, così press'a poco: c'è talvolta un figlio giovane di un padre galantuomo che abita in una città non ben governata, di un padre che fugge gli onori, le cariche e gli affari giudiziari e ogni altro affaccendarsi di tal genere ed ama vivere oscuro per non aver brighe.... — Ma in che modo nasce? insistette lui. — Qualora, dissi io, innanzi tutto dia ascolto alla madre, la quale si
D lagna perchè il marito suo non è del governo e quindi fra le altre donne ella è in minor considerazione, e poi perchè lo vede non darsi troppo d'attorno a far denari, nè rintuzzare qualora venga insolentito (1) sia privatamente nei tribunali sia pubblicamente, ma tollerar tutto questo in santa pace, e veda bene (2) che bada sempre

---

(1) μηδὲ μαχόμενον καὶ λοιδορούμενον. La traduzione che ho dato è quella dell'Ast, dello Stallbaum e dello Schleiermacher, che intendono λοιδορούμενον come passivo; i più recenti lo intendono medio «e che non contrasta nè insolentisce». Ciò che mi decide a favore della prima interpretazione son le parole seguenti: «ma tollerar tutto questo in santa pace», che con la seconda non avrebbero senso.

(2) Anche il testo qui cambia un po' costruzione, e tutto questo periodo, come ben nota l'Adam, è un po' sgangherato. Anche

a sè solamente e di lei nè si dà troppo pena nè per altro la trascura; — di tutte queste cose quand'ella si lagni e gli dica che suo padre è un vigliacco e troppo remissivo, e altre cose simili quante e quali sogliono le donne in E
simili casi ricantare.... — E veramente, disse Adimanto, ne dicon tante, e tutte conformi al loro carattere. — Sai poi, dissi io, che anche la gente di servizio di tali padroni qualche volta di nascosto fa di questi discorsi coi figli di famiglia, specie quelli che si direbbero più a loro affezionati, e quando vedano uno che deve al padre dei quattrini e questi non procedere contro di lui, o che gli abbia fatto qualche altro torto, lo vanno stuzzicando che quando sarà grande abbia a farsi ragione di tutti costoro 550
e si mostri più uomo di suo padre. E quando esca di casa sente e vede altre cose simili, quelli che nello Stato badano a se stessi esser chiamati sciocchi e tenuti in poco conto, e chi bada agli altrui affari esser onorato e lodato. Allora il giovane che sente e vede tutte queste cose, e viceversa sente i discorsi del padre e vede da presso la sua condotta al confronto di quella degli altri, tirato da tutt'e due le parti, dal padre che inaffia e fa crescere nell'anima B
sua la parte razionale, dagli altri ⟨che fanno ciò⟩ per la parte concupiscibile e per la irascibile, poichè non ha natura di uomo cattivo, ma soltanto ha usato con male compagnie, tirato di qua e di là viene a fermarsi nel mezzo, e affida il comando di se stesso alla parte di mezzo ⟨della sua anima⟩, alla contenziosa cioè e all'irascibile, e diventa uomo arrogante ed ambizioso. — Perfettamente, disse, mi pare, hai descritto il generarsi di questo carattere. — Abbiamo dunque, dissi io, e la seconda C
costituzione e il secondo uomo. — L'abbiamo, disse.

6. — Or dopo ciò, come dice Eschilo, ⟨vuoi che⟩ diciamo:

---

a me, come a Campbell-Jowett, fa l'impressione che alla fine rimanga interrotto, come appunto il periodo precedente, e manchi dell'apodosi.

D'altr'uom che a fronte d'altro Stato è posto (1),

anzi prima, secondo il proposito nostro, della città? —
Voglio, disse. — E potrebbe essere, io credo, l'oligarchia
la costituzione che viene dopo questa (2). — Ma quale
ordinamento, disse lui, chiami oligarchia? — La costitu-
zione, dissi io, che si fonda sul censo, nella quale i ricchi
D comandano e per il povero nel comando non c'è posto. —
Capisco, disse lui. — Dobbiamo dunque dire come av-
viene il passaggio dapprima dalla timocrazia all'oligar-
chia? — Certo che sì. — E veramente, dissi io, è chiaro
anche a un cieco come si tramuta. — In che modo?
— Quel ripostiglio, dissi io, che ciascuno possiede pieno
d'oro manda in rovina questa costituzione. Perocchè in-
nanzi tutto trovano pretesti di fare grandi spese, e a ciò
E torcono le leggi, disobbedendole essi e le loro donne. —
È naturale. — Poscia, io credo, l'uno vedendo l'altro e
facendo a gara, si riducono tutti ad uno stesso modo.
— È naturale. — Di qui poi, dissi, procedendo avanti
nel far denari, di quanto il denaro è più onorato di tanto
la virtù è tenuta più a vile. O non è la virtù così diversa
dalla ricchezza, che poste ciascuna in un piatto della bi-
lancia tirano sempre l'una in senso contrario dell'altra?
— E davvero, disse. — Quando dunque nello Stato la
551 ricchezza e i ricchi sono in pregio, altrettanto spregiata
è la virtù e gli uomini buoni. — Questo è chiaro. — Or
si esercita sempre ciò che suol essere in pregio, e ciò
che è disprezzato si trascura. — La è così. — E invece
di uomini contenziosi ed ambiziosi finiscono a diventar
trafficanti e amanti del denaro, e il ricco lo lodano e lo
ammirano e lo chiamano alle cariche e il povero lo
sprezzano. — Precisamente. — E allora pongono per

---

(1) Un verso tale nei *Sette a Tebe* non c'è, ma ci son gli elementi onde integrarlo nei vv. 451 e 570.

(2) Aristotele, *Pol.*, VII (V), 12, 8 sgg., p. 1316ª, impugna questa e le seguenti trasformazioni, dicendo che avvengono anche in senso opposto o differente.

legge il limite per il governo oligarchico fissando una B
data quantità di sostanze, in misura maggiore dove l'oli-
garchia è più ristretta, in minore dov'è meno, prescri-
vendo che non abbia parte del governo chi non abbia
una sostanza che raggiunga il censo stabilito: e questi
cambiamenti o li compiono a forza con le armi, o anche
senza di ciò questo governo lo istituiscono con la sola
paura che incutono. O non è così? — È così davvero.
— Il modo pertanto con cui questo governo si costituisce
è questo press'a poco. — Sì, disse lui, ma qual è poi il
carattere di questo governo e di che genere sono gli errori
che dicevamo ch'esso abbia? — C

7. — Il primo ⟨errore⟩, dissi io, è proprio questo, il
principio stesso sul quale si fonda. Guarda infatti, se
per le navi si scegliessero i nocchieri a questo modo, dal
censo, e il povero ancorchè fosse il più capace in que-
st'arte non fosse ammesso.... — Navigherebbero molto
male, interruppe lui. — E non sarebbe lo stesso anche per
il reggimento di qualsiasi altra cosa? — Credo bene di
sì. — Eccezion fatta per lo Stato? dissi io; o anche per
lo Stato? — Anzi, disse, molto di più in quanto questo è
il reggimento più difficile e più grande. — Questo dun- D
que è un errore e capitale che potrebbe avere in sè
l'oligarchia. — È evidente. — E che? quest'altro forse
che è da meno? — Quale altro? — L'essere di necessità
questo non uno Stato ma due (1), l'uno dei poveri, l'al-
tro dei ricchi, abitanti questi e quelli nel luogo mede-
simo, e insidiandosi sempre l'un l'altro. — Certo, per
Giove, disse, che non è punto minore. — Ma neanche que-
st'altra non è una bella cosa, l'esser essi probabilmente
incapaci di sostenere nessuna guerra, perciò che siano co-
stretti o ad adoperare il popolo armato e a temerlo così

(1) Aristotele (*ibid.*, 15, p. 1316b) appunta che questo si potrebbe dire di qualsiasi altro governo dove non possiedano tutti ugualmente o non siano tutti buoni ugualmente.

E più dei nemici, o, non adoperandolo, a farsi vedere veramente in pochi a combattere come a comandare, mentre in pari tempo si cansano di contribuire per le spese, avidi come sono del denaro. — Non è bella certo. — E che? Ciò che biasimammo già da un pezzo (1), l'esser cioè gli stessi in questo reggimento quelli che si affaccendano
552 nell'agricoltura e negli affari e insieme quelli che combattono, forse che ti pare che vada bene? — Niente affatto. — Ebbene, guarda se di tutti quanti questi mali non sia maggiore quest'altro e non sia questo reggimento per primo, quello che gli apre la porta. — Quale poi? — L'esser lecito ad uno dar via tutte le sue cose perchè un altro le acquisti, e dopo date via abitare ancora nella città, non essendo parte alcuna di essa, nè finanziere nè artiere nè cavaliere nè soldato, ma col solo titolo di
B povero e indigente. — È il primo ⟨che l'ammetta⟩, disse lui. — Non si impedisce infatti nei governi oligarchici un caso simile; se no, non ci sarebbero alcuni straricchi ed altri affatto poveri. — È vero. — E considera anche questo: forse quando costui era ricco e spendeva, ne veniva allora alla città qualche vantaggio per gli scopi di che ora s'è discorso? o pareva soltanto essere egli uno dei capi e in realtà non era nello Stato nè capo nè coda, ma un dissipatore della roba? — Appunto, disse: pa-
C reva, ma non era nient'altro che un dissipatore. — Vuoi pertanto, dissi io, che diciamo di lui, che come il fuco nasce in una cellula per malanno dello sciame, così anche questo è un fuco che nasce in una casa per malanno dello Stato? — Proprio così, disse, caro Socrate. — Ma, caro Adimanto, i fuchi alati Dio li fece tutti senza pungiglione; quelli a piedi invece, alcuni bensì senza pungiglione, ma altri con punte terribili. E ai senza appartengono
D quelli che in vecchiezza muojono pitocchi, e ai puntuti invece tutti quelli cui si dà il nome di canaglie: non è ve-

(1) Cfr. IV, p. 434 A sgg.

ro? — È verissimo, disse. — È chiaro dunque, dissi io, che
in quella città dove tu veda dei pitocchi, vi sono in questo
stesso luogo nascosti dei ladri, dei tagliaborse, dei sacri-
leghi ed altri che fanno altri simili mestieri. — È chiaro,
disse. — E dunque? Negli Stati retti a oligarchia non ci
vedi dei pitocchi? — Per poco, disse lui, non sono tutti,
all'infuori di quelli che governano. — E non crederemo
dunque, dissi io, che vi siano in essi anche molti malfat- E
tori col pungiglione, che sono sorvegliati dalle autorità e
contenuti colla forza? — Lo crederemo, sì, disse. — E non
diremo che è per l'ignoranza, per la cattiva educazione
e per la costituzione stessa dello Stato che questi tali vi
si ingenerano? — Lo diremo. — Tale dunque su per giù
potrebbe essere la città retta a oligarchia, con tutti que-
sti mali e forse anche più altri. — Press'a poco, disse. — 553
E sia finita così, dissi io, anche questa forma di governo
che ha nome oligarchia, e ha i reggitori suoi secondo il
censo: or dopo ciò vediamo l'uomo ad essa pari, come si
produce, e, una volta prodotto, quale è. — Sta bene,
disse.

8. — E l'uomo oligarchico non è a questo modo prin-
cipalmente che si deriva da quel timocratico là? — A che
modo? — Quando un figlio che ne nasca emuli da prin-
cipio il padre suo e segua le sue orme, poi lo veda ad un
tratto cozzare contro la città come contro uno scoglio e B
perdere se stesso e le sue cose, o perchè fu a capo del-
l'esercito, o perchè tenne qualche altra magistratura prin-
cipale, e poi processato e irretito dagli accusatori fu o
morto, o sbandito, o privato dei diritti e spoglio di tutte
le sostanze. — Ciò suole avvenire, disse lui. — Vedendo
egli, pertanto, o caro, queste cose e sofferendone, e avendo
perduto tutto il suo, preso da timore, egli caccia subito,
io credo, a rompicollo dal trono che avevano nella sua C
anima e l'ambizione e quella sua prima iracondia, e umi-
liato dalla povertà voltosi al guadagno, tenacemente e

a poco a poco risparmiando e lavorando raccoglie ⟨un'al-
tra volta⟩ una sostanza. Forse che non credi che questo
tale non abbia allora a mettere su quel trono la cupi-
digia e l'avarizia e a farne come il re suo signore (1) e a
cingergli tiare e monili e scimitarre? — Lo credo, disse
D lui. — E la ragione, io penso, e il coraggio collocando-
glieli a piedi dall' una parte e dall' altra e fattiglieli
schiavi, a quella di null'altro permette rendersi conto nè
altro cercare se non per che modo la roba, da meno che
era, diventi di più, e a questo alla sua volta nessun'altra
cosa rispettare nè onorare che non siano i ricchi e le ric-
chezze, e non avere ambizione per null'altro che per il
possesso delle ricchezze o per ciò che vi sia che a queste
conduca. — Non è diverso, disse, il trapasso rapido e vio-
lento come questo ⟨che hai descritto⟩ d'un giovane dal-
E l'ambizione all'avarizia. — E non è costui, dissi io, l'uomo
oligarchico? — Certo è che il suo cambiamento è quello
d'un uomo simile al governo da cui si derivò l'oligarchia.
— Ma vediamo se proprio gli somigli. — Vediamolo.

9. — Innanzi tutto dunque, quanto a fare il massimo
conto dei denari, sarebbe uguale ⟨a quel governo⟩. —
554 E come no? — E anche nell'essere parco e lavoratore
e nel soddisfare de' suoi appetiti soltanto i necessari e
nel resto non ammettere altre spese, ma soggiogare gli
altri desideri come vani. — Precisamente. — Perchè,
dissi io, è un uomo come inselvatichito, che d'ogni cosa
fa guadagno, uno che tesaurizza, uno di quelli che i più
B lodano. O non dovrebbe essere così quello che sia con-
forme a un tal reggimento? — A me, disse, pare: i denari
infatti sono sopra tutto in onore e in cotesta città e per
cotesto individuo. — Nè credo che costui abbia affatto
il capo ad istruirsi. — Non mi pare, disse lui: non

(1) Il testo dice il *gran re*, frase usata a indicare il re di Persia.

avrebbe infatti posto un cieco (1) a guida del coro e non lo terrebbe in tanto onore. — Bene, dissi io: ma considera pure un'altra cosa: non diremo che in lui per la mancanza d'educazione si ingenerano passioni da fuco, alcune pitocche, altre malvage (2), contenute a forza C
dalla disciplina in tutto il resto? — Lo diremo. — E sai poi, dissi io, dove devi guardare per coglier costoro nei loro mali fatti? — Dove? disse. — Nelle tutele degli orfani, o se si offra loro altra occasione consimile di aver libertà di far del male. — Questo è vero. — E non è da ciò dunque manifesto che negli altri rapporti, ove ha buon nome per la sua apparenza di giusto, costui trattiene gli altri malvagi desideri per una opportuna forza D
che fa a se stesso, non perchè li persuada che ciò non è il meglio, nè perchè li ammansi col ragionamento, ma per necessità e per paura, tremando sempre per il resto de' suoi beni? — Certo, disse lui. — E così, per Giove, dissi io, o caro amico, quando occorra spendere la roba altrui, troverai nei più di costoro le tendenze proprie dei fuchi. — E in sommo grado, disse lui. — Non potrebbe dunque un uomo tale essere senza discordia seco stesso, nè ⟨potrebbe più essere⟩ uno, ma in certo qual modo sarebbe doppio, e nella lotta dei suoi desideri per lo più E
i migliori dominerebbero in lui sopra i peggiori. — La è così. — Per questo poi, credo, questo tale si presenterebbe meglio di molti altri, ma la vera virtù dell'anima consentanea e concorde seco stessa fuggirà da lui molto lontano. — Pare anche a me. — E infatti questo taccagno nella propria città è un competitore dappoco, sia che 555
si tratti di superare sia che di gareggiare in qualche altra nobile gara, e non volendo consumar denari per farsi onore nè per cotesta specie di certami, perchè ha paura di svegliare le tendenze spenderecce e di eccitarle ad

(1) Pluto il Dio della ricchezza era creduto cieco: cfr. TIMOCREONTE, *fr.* 5 (H.-C.), e il *Pluto* d'ARISTOFANE.

(2) Cfr. p. 552 C.

ajutarlo nell'impresa, con poca parte del suo, da fautore vero del poco, si mette al cimento e per lo più è vinto, ma rimane ricco. — È proprio così. — Staremo dunque ancora incerti, dissi io, di porre al paragone dello Stato oligarchico l'uomo sparagnino e trafficante? — No affatto.

B 10. — Dopo ciò vien naturale che si abbia ad esaminare la democrazia in che modo nasca e, poi che sia nata, quale sia il suo carattere, acciò conosciuto viceversa il carattere dell'uomo ad essa analogo lo possiamo chiamare al nostro giudizio. — Procederemmo, disse, così in modo consentaneo con noi stessi. — Pertanto, dissi io, il passaggio dall'oligarchia alla democrazia non è press'a poco in questo modo qui, cioè per causa della insaziabilità di quel bene che la oligarchia si propone, quello cioè di dover diventare quanto è più possibile ricchi? — Come
C poi? — Per questo che, credo, quelli che comandano, comandando appunto per le loro molte ricchezze, non vogliono interdire ai giovani per legge, quanti ve n' ha di più sbrigliati, che sia lecito loro di spendere e di sperperare la roba propria, per aver così l'agio, comperando le lor cose o facendo prestiti, di diventar essi anche più ricchi e più considerati. — A meraviglia. — Or non è dunque nello Stato ciò ben chiaro, che tener in pregio la ricchezza e possedere insieme temperanza sufficente
D è impossibile per tali cittadini, ma è d'uopo trascurare o l'una cosa o l'altra? — È molto chiaro, disse lui. — Quando dunque nelle oligarchie ⟨i magistrati⟩ siano negligenti e lascino lor la briglia sul collo, costringono talora a cadere in povertà anche degli uomini di qualche conto (1). — E accade spesso. — Stan lì dunque, credo, costoro nella città a far la posta col loro pungiglione e

(1) Aristotele, *Pol.*, VII (V), 12, 17, p. 1216b, rimprovera Platone di aver addotto questa sola causa di tale mutazione omettendone altre più vere e più importanti: aggiunge che in tal caso il mutamento non avviene più spesso verso la democrazia che verso altre forme di governo.

bene armati, alcuni di essi carichi di debiti, altri notati d'infamia, altri l'una e l'altra cosa, pieni d'odio e d'insidie contro chi è venuto in possesso della roba loro e contro chiunque altro, desiderosi sempre di novità. — E
La è così. — E intanto gli usurai stando a spiare, e facendo vista di neppure vederli, continuano, chiunque altro presenti loro il fianco, a ferirlo gettandogli denaro e raccogliendone i frutti figliati a molti doppi dal padre capitale, e immettono così nella città molti fuchi e molti 556
mendichi. — E si capisce che debbon esser molti. — E questo così gran male, che già divampa, non lo vogliono spegnere, nè in quel modo ⟨che s'è detto⟩ impedendo che uno faccia delle cose sue quello che vuole, nè in quest'altro per il quale viceversa con un'altra legge si pone fine a tutto ciò. — Con che legge? — Una legge che vien subito dopo di quella e costringe i cittadini a esser galantuomini. Qualora infatti si prescriva che in generale cotesti contrasti volontari uno li stipuli a pro- B
prio rischio e pericolo (1), si trafficherebbe nella città il denaro meno impudentemente, e minori sarebbero in essa i mali del genere che abbiamo ora detto. — E di molto, disse lui. — Ora intanto, dissi io, per tutte queste cagioni i reggitori nella città hanno ridotto così i governati; quanto a se stessi poi ed ai loro, i giovani non li rendono forse lussuriosi e sfiaccolati nelle virtù del corpo e in quelle dell'anima e inoperosi ed inetti a resistere C
ai piaceri e ai dolori? — E come no? — Se stessi poi, all'infuori del far denari, non ⟨si riducon forse⟩ trascuranti di ogni cosa e della virtù a non darsi maggior pena che non se ne diano i pitocchi? — No davvero. — E dopo che sono stati preparati così, quando si trovino fianco a fianco gli uni e gli altri i governanti e i governati, o nelle marce, o in qualsiasi altro incontro, in pellegrinaggi o in spedizioni militari, o siano compagni di nave o di

(1) Cioè non riconoscendo loro valore legale.

D campo, nel momento stesso del pericolo (1) quando si considerino a vicenda, non che allora i poveri siano disprezzati dai ricchi, ma molte volte un uomo povero secco bruciato dal sole messo in battaglia accanto ad un ricco cresciuto all'ombra e con molta carne superflua indosso, quando lo veda pieno d'angoscia e tutto impacciato, o non pensi tu ch'egli deva reputare che solo per la sua viltà costoro sono ricchi, e che devano passarsi la pa-
E rola l'un con l'altro, quando si trovino da soli, — i nostri uomini non valgon proprio nulla? (2) — Sono bene persuaso, disse, anch'io, che facciano così. — Dunque come un corpo infermiccio non ha bisogno che d'una piccola spinta di fuori per ammalare, e qualche volta anche senza causa esterna è in se stesso in disordine, così la città che è disposta al modo di quel corpo, per piccola occasione, quando invochino da fuori o gli uni il soccorso di un altro Stato oligarchico o gli altri quello d'uno Stato democratico, si ammala e combatte essa stessa con se stessa, salvo quando è in rivoluzione anche senza quelli
557 di fuori. — È proprio così. — La democrazia, dunque, ha origine, credo, quando i poveri soverchino, e degli altri parte ne uccidano e parte ne esiliino e coi rimanenti dividano a metà l'amministrazione e le magistrature, e le magistrature per lo più si distribuiscano (3) a sorte.

(1) ἢ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς κινδύνοις. Fu dubitato di καί e furono proposti emendamenti; io lo trovo del tutto a posto: propenderei piuttosto a sopprimere ἤ, e perciò lo ometto nella traduzione: quest'ultima infatti non è un'alternativa che vada in ischiera con le precedenti, ma una condizione che tutte le abbraccia: quando si avveri uno di questi casi e venga il momento del pericolo.

(2) Invece della lezione più comune ἄνδρες ἡμέτεροί εἰσι γὰρ (o παρ') οὐδέν, Adam ha ἄνδρες (e Burnet, meglio, ἄνδρες) ἡμέτεροι· εἰσὶ γὰρ οὐδέν, cioè questi uomini sono in nostro potere, poichè non valgon nulla. Preferisco l'interpretazione comune, perchè il sentimento che esprime è tanto più naturale quanto è meno violento: non si tratta ancora di una rivolta o di una congiura, ma di una prima esplosione di disprezzo per i dominatori.

(3) Leggasi γίγνωνται coi codici, e non γίγνονται.

— È così infatti, disse, che la democrazia si istituisce, sia che ciò avvenga per mezzo delle armi, sia che avvenga anche per la sola paura, ritirandosi gli altri.

11. — Ora in che modo, dissi io, vivono costoro, e che carattere ha questo governo? Poichè è chiaro che ⟨come B
il governo⟩ tale ci risulterà anche l'uomo democratico. — È chiaro, disse. — Non saranno pertanto innanzi tutto essi liberi, e lo Stato pieno e di libertà e di facoltà di parola, e non ci sarà licenza in esso per tutti di fare quello che vogliono? — Così dicono, disse. — E dove è licenza non è egli chiaro che ciascuno si potrebbe costituire un suo proprio instituto di vita secondo meglio gli piacesse? — È evidente. — Differentissimi dunque tra loro in un tale ordinamento diverrebbero gli uomini. C
— E come no? — Rischia dunque, dissi io, che questo sia il più bello di tutti i governi: come un manto screziato di ricami di fiori svariatissimi, così questa città screziata di svariati costumi potrebbe parere bellissima. E probabilmente, soggiunsi, anche questa, come fanno i fanciulli e le donne che ammirano le robe variopinte, i più potrebbero giudicarla per tale. — Certamente, disse lui. — Ed è, dissi io, in essa, o mio buon amico, anche D
comodo il cercare la forma di governo. — Perchè? — Perchè ne ha in sè d'ogni sorta, in grazia di cotesta libertà, e si direbbe che chi voglia fare il disegno d'uno Stato come noi or ora facevamo, gli convenga andare in uno Stato democratico, e, se c'è un modo che meglio gli piaccia, quello scegliere, come se fosse alla fiera dei governi, e sceltosene uno a quello conformarsi. — Probabilmente infatti, disse, non gliene mancherebbero i modelli. — E
E il non esserci, dissi io, necessità alcuna in cotesto Stato di prender parte al comando, neanche se tu abbia ogni capacità di comandare, e neppur di obbedire se tu non voglia, nè di far la guerra quando altri la fanno, nè di

stare in pace quando gli altri ci stanno, se tu non desi-
deri la pace, nè viceversa se qualche legge ti proibisca di
essere del governo o del tribunale, non perciò meno ⟨ar-
rogarti di⟩ comandare o di giudicare, se ti salti in testa,
558 non la è lì per lì forse questa una condizione di vita dolce
e deliziosa? — Sì, disse lui, per il momento. — E che?
La tranquillità d'animo di certi condannati non è mera-
vigliosa? O non hai mai veduto sotto un simile governo
uomini condannati a morte o all'esilio ciò non pertanto
rimanere e aggirarsi in mezzo agli altri e andare attorno
come farebbe un eroe quasi che nessuno gli badasse o lo
vedesse (1)? — Ne vedo molti, disse. — E l'indulgenza e la
B totale mancanza di meticolosità che è in cotesto governo,
anzi il disprezzo di quanto noi dicevamo con tanta se-
rietà, quando si fondava il nostro Stato — che cioè se
uno non abbia una natura eccezionale non potrebbe mai
divenire uomo buono, qualora subito fin da fanciullo nei
giuochi stessi non segua il bello e non faccia di tutto ciò
la sua occupazione — come tutto ciò ⟨la democrazia⟩
lo calpesti spavaldamente e non si dia pensiero da che
instituzione venga colui che si mette a trattar gli affari
C dello Stato, ma lo onori, soltanto ch'egli affermi d'essere
un amico del popolo?... — È, disse, ⟨un'indulgenza⟩ ge-
nerosa! — Questi ⟨vantaggi⟩ pertanto, dissi io, ed altri
compagni di questi la democrazia potrebbe avere, e sa-
rebbe, come si vede, un governo dolce, senza soggezione
e svariato, che distribuisce una certa specie di ugua-
glianza agli uguali e ai disuguali. — Dici delle cose af-
fatto notorie, disse lui.

(1) La sintassi del testo è anormale, per altro evidente: lo accetto perciò come sta senz'alcuna modificazione nè interclusione. — A proposito degli eroi o demoni o Dei che vanno attorno in mezzo agli uomini e si mostrano or qua or là cfr. *Soph.*, p. 216 A-B, e *Od.*, XVII, 483 sgg.

12. — Ebbene, considera, dissi io, nell'individuo un uomo di tal fatta come sarà. O non dovremo innanzi tutto esaminare, come s'è fatto per il governo, in che modo egli abbia origine? — Sì, disse. — O non avverrebbe così? Da quell'uomo economico ed oligarchico po- D
niamo nasca un figlio che venga educato dal padre secondo le sue abitudini. — Ebbene? — E contenga a forza anche costui le passioni che ha in sè, quante ne ha di spenderecce e che non rendono, — quei bisogni che si chiamano non necessari. — Sta bene, disse. — Vuoi però, dissi io, acciò evitiamo ogni confusione, che definiamo prima i desideri necessari e i non necessari? — Sì, disse lui. — Ebbene, quelli che non saremmo capaci di cansare sarà giusto chiamarli necessari, e così quelli che ci fa E
bene soddisfare: e a questi e a quelli infatti ci attrae di necessità la stessa nostra natura. O non è così? — Così certo. — Giustamente dunque attribuiremo loro questa 559
qualità, la necessità. — Giustamente. — E che? Quelli da cui uno potrebbe liberarsi, purchè ci pensasse bene fin da giovane e che oltre di ciò finchè sono in noi non ci recano alcun utile se pur non ci fanno del male, tutti questi se li dicessimo essere non necessari, forse che non diremmo bene? — Bene, senza dubbio. — Ora vuoi che prendiamo un esempio degli uni e degli altri, quali essi sono, per coglierli nel loro carattere? — Bisogna, sì. — Dunque il desiderio di mangiare quanto occorre per la salute e per il benessere, e quindi quello del pane e del companatico, non sarà necessario? — Crederei. — E quel- B
lo del pane sarebbe necessario doppiamente, e in quanto è utile e in quanto ⟨non soddisfatto⟩ può togliere la vita (1). — Sicuro. — Quello del companatico invece,

(1) ἥ τε παῦσαι ζῶντα δυνατή. Non mi pare valga la pena neppur di discutere l'inserzione di un μή davanti a παῦσαι che troviamo in qualche codice inferiore e accettata tra gli altri anche dal Campbell e dal Burnet. Il senso che ne verrebbe «in quanto

solo in quanto abbia un'utilità per lo star bene. — Precisamente. — Ma il desiderio che va oltre queste cose, il desiderio di altri cibi strani, che, quando sia corretto ed educato fin da giovani, molti posson vincere, che nuoce
C al corpo e nuoce all'anima sia per intelligenza sia per la temperanza, non sarebbe egli giusto dirlo non necessario? — Giustissimo certo. — Questi pertanto vogliamo noi chiamarli desideri spenderecci, e quelli invece produttivi, poichè ci tornano utili nel nostro operare? — E come no? — E lo stesso diremo dei piaceri venerei e degli altri? — Lo stesso. — Ora quello che abbiamo testè chiamato fuco, lo dicevamo gonfio tutto quanto di cotali piaceri e desideri, e dominato sempre dai bisogni non necessari, e quello che dai necessari l'abbiamo detto
D economo e oligarchico? — Come si poteva altrimenti?

13. — Torniamo dunque a dire, dissi io, come dall'uomo oligarchico nasce il democratico. E pare a me che per lo più nasca così. — Come? — Quando un giovane venuto su come ora si diceva, senza istruzione e spilorciamente, abbia gustato il miele dei fuchi e si sia trovato con coteste belve rutile e terribili che pur sanno apprestare piaceri diversissimi, raffinatissimi e per tutti i gusti, qui press'a poco puoi far conto che sia per lui il prin-
E cipio del cambiamento dell'⟨indole⟩ oligarchica (1) in democratica. — È pure d'uopo, disse lui. — Forse che, dunque, come lo Stato si mutava per l'ajuto che veniva di fuori alla fazione avversaria (2), ajuto di simili a

non è possibile che cessi finchè uno vive », è affatto fuori del filo delle idee di tutto questo luogo.

(1) Qui nel testo è una lacuna, ma il resto è certo.

(2) τῷ ἑτέρῳ μέρει. Tutti intendono « all'una delle due parti », ma non va: se quello che si rafforza dell'aiuto esterno è il governo, il governo non si cambia: lo stesso dicasi delle tendenze dell'individuo. Di ἕτερος (θἄτερον) in senso di *opposto* non val la pena di citare esempi.

simili, così ⟨non ti pare che⟩ anche il giovane si cangi quando alla parte d'opposizione che è in lui sopraggiunga in ajuto quella specie di passioni che le è affine e le somiglia? — Senz'alcun dubbio. — E qualora, io credo, qualche altro soccorso venisse d'altronde alla tendenza oligarchica che è in lui, o per esempio, dal padre
o anche dagli altri familiari, che lo ammoniscano e lo 560
rimbrottino, ribellione e reazione e battaglia nasce allora in lui contro se stesso. — E come no? — E qualche volta, io credo, la tendenza democratica cede all'oligarchica, e dei suoi desideri alcuni sono distrutti, altri gli cadono dall'anima per un certo pudore che in essa è sopraggiunto, ed egli ritorna nell'ordine. — Avviene infatti questo qualche volta, disse lui. — Ma poi, io credo, altri desideri simili di quelli caduti vengono su senza che
paja per l'insipienza della paterna educazione e si mol- B
tiplicano e si fanno gagliardi. — Suole, disse, avvenire così. — Lo trascinano pertanto nelle compagnie stesse di prima, e in clandestini accoppiamenti si moltiplicano. — E come no? — Finiscono poi, credo io, ad occupare l'acropoli dell'anima del giovane, tosto che si accorgono ch'essa è vuota di scienza e di nobili studi e di ragionamenti veritieri, i quali, non v'ha dubbio, sono le guardie
ed i custodi migliori nei pensieri degli uomini amati C
dagli Dei. — È proprio così. — E discorsi e opinioni false e vanagloriose allora pullulan su ed occupano in lui il luogo delle vere. — Senza dubbio. — E non ritorna egli allora da quei tali Lotofagi (1) e non si mette ad abitare palesamente con loro? E se dai suoi venisse ancora qualche ajuto alla parte massaja della sua anima, quei discorsi vani chiudono le porte che sono in lui del-

(1) Chi mangiava il loto dimenticava la patria. Cfr. *Od.*, IX, 81 sgg. Qui i Lotofagi sono quelli che sopra ha detti fuchi: la corruzione ora di subdola diviene palese e sfacciata.

l'aula regia e i soccorsi non li lasciano passare nè am-
D mettono private ambascerie di ragionamenti da parte
degli anziani (1), ma combattono e vincono, e la mode-
stia chiamandola scempiaggine la sospingon fuori ver-
gognosamente in esilio, e così la temperanza la cacciano
via chiamandola viltà e svillaneggiandola, e la modera-
zione e la misura nelle spese facendole credere rusticità
e illiberalità, ajutandoli in ciò molte dannose passioni, le
mettono alla porta. — È verissimo. — Ora, poichè di que-
E ste cose hanno vuotato e purgato l'anima di colui che è
in poter loro e da loro si inizia nei grandi misteri, dopo
di ciò subito vi conducon l'insolenza e l'anarchia e lo
stravizio e la sfacciataggine splendidamente adorne di
corone e con molto seguito, e ne cantano le lodi, e con
nomi vezzeggiativi l'insolenza la chiamano disinvoltura,
561 l'anarchia libertà, lo stravizio magnificenza e la sfaccia-
taggine coraggio. Non è forse così, dissi io, che un giovane
da educato ch'egli era nei ⟨limiti dei⟩ desideri necessari
passa alla libertà e alla licenza dei piaceri non necessari,
anzi dannosi? — È chiaro veramente, disse lui. — Or vive,
io mi penso, costui dopo di ciò spendendo facoltà, fa-
tiche e tempo nei bisogni non necessari non meno che nei
necessari; però — se sia fortunato, e non folleggi oltre
B misura, ma, fatto anche un po' più maturo e passato il
tumulto delle passioni, ripigli qualche parte delle ⟨virtù⟩
prima esulate e ai ⟨vizi⟩ sopraggiunti non si abbandoni
totalmente, — posti i suoi piaceri in una certa parità, se
la passa affidando il governo di se stesso a quello di essi in
cui di volta in volta s'imbatte, come se gli venga estratto
a sorte, fino a che l'abbia potuto soddisfare e poi ad un
altro, non trascurandone nessuno, ma coltivandoli tutti
alla pari. — Precisamente. — E il discorso verace, dissi

(1) Pare qui si alluda ad Alcibiade e ai vani sforzi fatti da Socrate per ricondurlo sulla buona via.

io, non lo accetta nè lo lascia entrare nella sua ròcca, se
mai qualcuno gli dicesse che certi piaceri sono soddisfa- C
zione di desideri nobili e buoni e certi altri di cattivi,
e che quelli conviene coltivare ed onorare, questi casti-
gare e soggiogare; ma su tutti questi argomenti egli scrolla
il capo, e i piaceri li dice tutti uguali e che bisogna te-
nerli in ugual conto. — Uno che sia disposto a questo
modo, disse lui, veramente fa così. — Dunque, dissi io,
anche passa la vita gratificando giorno per giorno all'ap-
petito del momento, ora lasciandosi andare al vino e alle
canzoni conviviali, ora bevendo acqua e digiunando; tal- D
volta facendo esercizi ginnastici e tal altra stando in ozio
e trascurante d'ogni cosa, tal altra ancora ha come l'aria
di darsi a studi filosofici: spesso anche si occupa di poli-
tica e salta su a dire o a fare quello che capita; e se mai
ha gelosia per gli uomini di guerra, si volge a quella
parte, e se per i finanzieri, di nuovo a questa. E così alla
sua vita non presiede nè ordine nè legge, ma chiamando
e piacevole e liberale e avventurato il vivere così, così
anche sempre vive. — Perfettamente, disse lui, ci hai rap- E
presentato la vita di un uomo che vuole l'uguaglianza
nelle leggi. — E anche, dissi io, una vita multiforme e
piena dei costumi più diversi: e questo è, credo, l'uomo
bello e versipelle simile a quella città, e tale che molti
uomini e molte donne ne invidierebbero la vita, poichè
ha in sè gli esemplari della massima parte dei governi e
dei caratteri. — Così è, disse lui. — Ebbene, cotest'uomo
sia per noi posto a fianco della democrazia, poichè lo si 562
può dire veramente democratico. — Sia posto, disse.

14. — Ed or non ci rimane, dissi io, da percorrere che il più bello di tutti i reggimenti e il più bel carattere d'uomo, la tirannide e il tiranno. — Evidentemente. — Ebbene, amico mio, in che modo nasce la tirannide? Che la si derivi dalla democrazia, è infatti abbastanza

evidente. — È evidente. — Forse che press'a poco allo stesso modo dall'oligarchia nasce la democrazia e dalla
B democrazia la tirannide? — In che modo? — Ciò che si proponevano, dissi io, nell'oligarchia come sommo bene, e per mezzo del quale l'oligarchia era costituita, era la ricchezza; non è vero? — Sì. — E la insaziabilità delle ricchezze e la trascuranza d' ogni altra cosa, pur di far denari, mandava in rovina quel reggimento. — È vero, disse. — E anche la democrazia non pone per termine un bene, e l'insaziabilità di questo bene non perde anche questo governo? — Che bene è che tu dici essa si pro-
C ponga? — La libertà. Poichè questo in una città governata popolarmente sentirai sempre dire che è la più bella cosa che essa abbia, e che perciò soltanto in questa città val la pena di vivere, chi per natura sia uomo libero. — Si sentono infatti spesso, disse lui, di queste parole. — E forse che, dissi io, ciò che stavo appunto per dire, l'eccesso di cotesta cosa e la trascuranza delle altre non sono cagione del mutarsi anche di questo governo, e non preparano il bisogno di tirannide? — In che modo? — Quando, io credo, una città retta a popolo e assetata di
D libertà sia in balìa di cattivi coppieri, e bevendola pura più che non le convenga se ne ubbriachi, allora i reggitori, che non siano affatto compiacenti e non concedano la più ampia libertà, li punisce accusandoli di traditori e di tendenti a oligarchia. — Fanno effettivamente, disse, questo. — Quelli poi che sono obbedienti ai magistrati li strapazza come anime di schiavi e buoni da nulla, e loda ed onora i magistrati che sono uguali ai cittadini e i cittadini che sono uguali ai magistrati e in privato ed in pubblico. Forse che in una tale città non è ne-
E cessario che la passione della libertà vada sopra ogni altra cosa? — E come no? — E che si insinui, dissi io, anche nelle case private, e che il contagio dell'anarchia finisca ad estendersi anche agli animali? — Come,

disse lui, possiamo dire questa cosa? — Per esempio, il
padre si abitua a trattare il figlio alla pari e a temerlo,
e ⟨così⟩ il figlio il padre e a non aver nè rispetto nè paura
dei suoi genitori, per mostrare d'esser libero: e il fore-
stiero (1) a pareggiarsi al cittadino, e lo straniero altresì. 563
— Avviene questo infatti, disse. — Questo, dissi io, ed al-
tre tali piccole cose: il maestro in cotesta città teme gli
scolari e li adula, e gli scolari s'infischiano dei maestri, e
degli educatori parimenti e, in una parola, i giovani si
modellano ad immagine dei vecchi e tengono loro testa
e nel dire e nel fare, e i vecchi lasciandosi andare a' versi
dei giovani si mostrano pieni di festività e di facezie, B
imitando i giovani per non parere spiacevoli o dispotici.
— Precisamente, disse lui. — Ma l'estremo, dissi io, al
quale giunge la libertà della folla (2), o mio caro, in co-
testa città, è quando persino schiavi e schiave comperati
sul mercato non siano meno liberi dei loro compratori.
Nelle donne poi verso gli uomini e negli uomini verso
le donne quanta sia diventata la parità di trattamento e
la libertà, dimenticavamo quasi di dirlo. — E perchè,
con Eschilo, disse lui, non vorremo noi dire C

Quella parola che ci corre al labbro (3)?

— Appunto, dissi io, ed io la dico. Le bestie stesse infatti che sono sottoposte all'uomo quanto siano ivi più libere che altrove, nessuno lo crederebbe se non ne avesse fatto esperienza. Infatti veramente, come dice il prover-

(1) μέτοικον δὲ ἀστῷ. Il *meteco* (o *meticcio*) era il Greco d'altro Stato che veniva ad abitare in Atene senza acquistarne la cittadinanza.

(2) τῆς ἐλευθερίας τοῦ πλήθους. L'Adam intende con lo Schneider il primo genitivo come dipendente dal secondo: «l'eccesso della libertà»; ma in tal caso, a togliere l'equivoco, Platone avrebbe scritto τοῦ τῆς ἐλευθερίας πλήθους. All'obiezione che gli schiavi non fanno parte del popolo (πλῆθος) si può rispondere che è però il popolo quello che concede loro questa licenza.

(3) Non si conosce la tragedia a cui questo verso apparteneva.

bio, le cagne sono quale è la padrona, e così anche i cavalli e gli asini, avvezzi a camminare affatto liberamente e dignitosamente per le vie, urtano chiunque venga
D loro incontro se non si levi di lì; e le altre cose tutte similmente sono in piena libertà. — Tu mi conti, disse, il sogno mio; poichè questo tocca spesso anche a me, quando vado in campagna. — Or la somma, dissi io, di tutte queste cose messe insieme non vedi come fa sensibile l'anima dei cittadini, così che se uno accenni alla menoma ombra di soggezione se ne irritano e non la sopportano? Finiscono infatti, tu lo sai, a non darsi pensiero neppur delle leggi, siano esse scritte o non scritte, acciò appunto non ci sia sopra di loro per nessun rispetto nessun padrone. — Lo so, disse, troppo bene.

E 15. — Questo, dissi io, pertanto, amico caro, e così bello e baldanzoso è il principio (1) dal quale nasce la tirannide, almeno mi pare. — Baldanzoso, davvero, disse lui. Ma e il seguito com'è? — Quello stesso morbo, dissi io, che s'infiltrò nell'oligarchia e la mandò alla malora, questo stesso anche in questo reggimento, ma più violento per via della licenza, come vi si ingeneri, sopraffà la democrazia. E in realtà l'andare agli eccessi suole produrre in cambio un grande cambiamento in contrario,
564 sia nelle stagioni sia nelle piante e nei corpi, e così anche nei governi non meno. — È naturale, disse lui. — E naturale infatti che eccessiva libertà non si muti in altro che in eccessiva servitù, sia per l'individuo sia per lo Stato. — È veramente naturale. — Naturalmente quindi, dissi, non da alcun altro reggimento la tirannide nasce

(1) ἀρχή. Solo il Jowett e lo Zuretti traducono *principio*; gli altri *governo*. Credo difficile definire chi abbia ragione: il senso di *principio* mi si presenta più naturale e più consentaneo anche con ciò che segue.

e prende piede, se non dalla democrazia (1), e cioè dalla libertà estrema la servitù più piena e più aspra. — E infatti, disse, c'è la sua ragione. — Non questo per altro, credo, dissi io, è ciò che volevi sapere, ma quale sia la malattia comune che ingenerandosi anche nella demo- B
crazia, come nell'oligarchia, la riduce in servitù. — È vero, disse. — Bene; io intendevo dire, seguitai, di quella razza d'uomini oziosi e spenderecci dei quali la parte più valorosa fa da guida e la più vile va dietro, quelli proprio che abbiamo paragonato (2) con i fuchi che hanno il pungiglione o che non l'hanno. — E a proposito, disse. — Queste due specie dunque, dissi io, son causa di disordini in ogni genere di governo, come nel corpo la bile ed il catarro; e queste perciò deve il buon medico e il C
legislatore dello Stato, non meno di un saggio apicultore, prevenire da lontano innanzi tutto che non vi si introducano, e se siano già entrate, che vengano al più presto amputate via coi favi ⟨infetti⟩. — Sì, per Giove, disse lui, così si ha da fare. — Ma acciò vediamo più netto, dissi io, quello che vogliamo vedere, pigliamo la cosa a questo modo. — In che modo? — Dividiamo in tre parti per uso del nostro discorso lo Stato democratico, come è anche in realtà. Una specie sia questa ⟨che dicevamo⟩, D
la quale nasce in esso per la licenza non meno che nel governo oligarchico. — Così è. — Nello Stato nostro per altro è molto più acre che in quello. — Perchè? — Là, per non essere tenuta in alcun credito ed essere anzi esclusa dalle magistrature, essa vien su senza allenamento e non agguerrita; invece nella democrazia è appunto questa che va innanzi, all'infuori di pochi, e la parte più acre di essa dice e fa, e l'altra piantatasi intorno alla tribuna va ronzando, e non tollera chi dica altrimenti,

(1) Cfr. la nota a p. 555 D.
(2) Leggasi ἀφωμοιοῦμεν e non ἀφομοιοῦμεν.

E così che, salve poche eccezioni, in questo governo tutto è nelle mani di questa razza di gente. — È proprio vero, disse lui. — Ma c'è un'altra specie che dalla moltitudine si va sempre sceverando. — Che specie è? — Dove tutti si dànno a far quattrini, quelli che per natura sono più seri sogliono diventare anche più ricchi. — È naturale. — Così, penso io, da questa parte c'è per i fuchi moltissimo miele e comodissimo a succhiare (1). — Infatti come potrebbe mai, disse lui, uno succhiare da chi ha poco? — Or cotesti ricchi, penso io, si possono chiamare erba da fuchi. — Press'a poco, disse lui.

565 16. — Il popolo poi potrebbe essere la terza specie, cioè quelli che lavorano e non si occupano d'affari politici, gente che non possiede molta roba; e questa è la classe più numerosa e quella che conta di più quando si trovi radunata. — È infatti ⟨la più numerosa⟩, disse lui, ma a radunarsi non è disposta troppo spesso, se non sia messa a parte di un po' di miele. — Ne è messa infatti, dissi io, a parte sempre quando i caporioni trovin modo di spogliare chi ha le sostanze e, distribuendole al
B popolo, il più tenerselo per sè. — È vero, disse lui, si fan le parti a questo modo. — Or questi che vengono spogliati sono pur costretti, io mi penso, a difendersi, parlando innanzi al popolo e facendo quello che possono. — E come no? — E allora sono incolpati dagli altri, se anche non hanno in animo di far novità, di cospirare contro il popolo e d'essere oligarchici. — Evidentemente. — Pertanto alla fine quando vedano che il popolo, non per mala sua volontà, ma perchè non sa ed è ingannato
C dai calunniatori, si dispone a fare il loro danno, allora alle tante, vogliano o non vogliano, finiscono a diventare oligarchici davvero, non per libera scelta, ma anche que-

(1) Accetto la geniale correzione dell'Adam, βλίττειν per βλίττει.

sto malanno lo inocula loro col suo pungiglione quel tal
fuco. — Evidentemente. — E allora vengono le denun-
ce, i giudizi e i dibattiti per scavalcarsi l'un l'altro. —
Pur troppo. — Or non è solito il popolo farsi dirigere
di preferenza da qualche capo ch'esso ingrassa e fa cre-
scere in potenza? — È ben solito. — Or questo per tanto
è chiaro, dissi io, che il tiranno, quando nasca, germoglia D
su da questa radice dei protettori del popolo e non al-
tronde. — È chiaro assai. — Quale è pertanto il prin-
cipio del cambiamento da protettore in tiranno? Non è
chiaro che ⟨sarà⟩ quando il protettore cominci a fare
lo stesso di ciò che è nel mito che si narra circa il san-
tuario di Giove Liceo nell'Arcadia? — Che mito è? —
Che chi abbia gustato di un viscere umano che sia stato
tagliato e misto con quelli di altre vittime, diventa lupo.
O non hai mai sentito la novella? — Io sì. — E così per- E
tanto anche colui che essendo a capo del popolo e avendo
la moltitudine del tutto pronta ai suoi comandi non si
astenga dal sangue cittadino, ma sotto false imputazioni,
come veramente usano costoro, traendo la gente davanti
ai tribunali si macchi di omicidio, sopprimendo la vita
di un uomo, e con la lingua e con la bocca scellerata
gusti la strage del prossimo suo, e cacci altri in esilio e
metta a morte, mentre fa intravedere la remissione dei 566
debiti e la divisione delle terre, forse che per costui dopo
ciò non è necessario e fatale, o perire per mano dei ne-
mici, o farsi tiranno e mutarsi d'uomo in lupo? — È as-
solutamente necessario, disse lui. — Questi è dunque,
dissi io, colui che eccita la lotta contro i ricchi? — Que-
sti è. — E se mai vien cacciato e poi ritorna a dispetto
dei nemici, non ritorna egli tiranno perfetto (1)? —
È evidente. — Ma se siano incapaci di cacciarlo o di met-
terlo a morte accusandolo davanti alla città, cercheranno B

(1) Pisistrato.

certo di ucciderlo con morte violenta di nascosto. — Suole, disse, succedere così. — Or tutti quelli che sono giunti a tale estremo, a questo proposito tirano fuori quella famosa richiesta tirannesca, e domandano al popolo delle guardie del corpo, affinchè si conservi per loro il protettore del popolo. — Pur troppo, disse. — Ed essi le concedono temendo per lui, sicuri quanto a se stessi. —
C Pur troppo. — Quando pertanto noti questo un uomo che abbia denari e coi denari il sospetto di essere nemico del popolo, allora costui, caro mio, secondo quel responso che ebbe Creso,

verso l'Ermo ch'è ricco di ghiaia
Fuggesi, nè ristà, nè vergognasi d'essere un vile (1).

— Rischierebbe infatti, disse lui, di non potere più vergognarsi un'altra volta. — Già, dissi io, e se si lasciasse pigliare sarebbe messo a morte. — Senza dubbio. — E il protettore del popolo invece *grande in spazio grandis-*
D *simo* (2), non che giaccia a terra, ma cacciati giù parecchi altri, resta saldo sul cocchio dello Stato da protettore cresciuto a tiranno. — Perchè non dovrebbe far così?

17. — S'ha ora ad esaminare, dissi io, la felicità e dell'uomo e dello Stato nel quale s'ingeneri un simile mortale? — Sì, sì, disse, esaminiamola. — Forse che, dissi io, nei primi giorni e nel primo tempo non sorride egli e saluta tutti in chiunque s'imbatta, e nega di essere ti-
E ranno e promette molte cose e in privato ed in pubblico

---

(1) Cfr. Herod., I, 55. Creso aveva domandato all'oracolo di Delfi se la sua monarchia durerebbe a lungo, e la Pitia gli rispose che quando un mulo diventasse re dei Medi allora fuggisse verso l'Ermo.

(2) In *Il.*, XVI, 776 di Cebrione, ch'era caduto morto giù dal cocchio, è detto che κεῖτο μέγας μεγαλωστί: a costui invece conviene il μέγας μεγαλωστί, ma non il κεῖτο.

e rimette i debiti e distribuisce le terre al popolo ed ai suoi, e affetta di essere con tutti benigno e mite? — Gli è pur forza. — Ma quando poi, io credo, coi nemici di fuori, parte abbia fatto la pace e parte li abbia distrutti, e rispetto a quelli sia tranquillo, innanzi tutto cercherà delle altre guerre sempre, affinchè il popolo sia sempre in
bisogno d'un capitano. — È naturale. — E anche con lo 567
scopo che, dovendo contribuire assai denari, diventino poveri e, costretti a badare ai bisogni quotidiani, siano meno in grado di cospirar contro di lui. — È manifesto. — E anche, credo, affinchè, qualora abbia sospetto di qualcuno, che nutrendo pensieri liberali non voglia permettergli di signoreggiare, abbia un pretesto per disfarsene abbandonandolo ai nemici. Per tutte queste cagioni il tiranno ha bisogno sempre d'essere in guerra. — Di neces-
sità. — Ma quando egli fa ciò, non è questo il modo di B
farsi odiare dai cittadini? — E come no? — Pertanto ⟨non accade anche che⟩ alcuni di quelli che lo avevano ajutato ad innalzarsi e sono perciò potenti gli parlino francamente, e a lui e tra loro stessi, biasimandolo per quello che succede, quelli almeno che sono più coraggiosi? — È verisimile. — Or questi il tiranno se li deve levar via tutti quanti, se vuol regnare, fin tanto che nè d'amici nè di nemici non lasci nessuno che valga qualche cosa. — È naturale. — Egli deve dunque guardare acu-
tamente chi sia valoroso, chi d'alti sensi, chi assennato, C
chi ricco, ed è fortunato a tal segno da dover essere per forza, voglia o no, nemico di tutti costoro, e da dover tender loro insidie, fino a che ne abbia purgato la città. — Proprio, disse, una bella pulizia! — Sì, dissi io; l'opposta di quella che adoperano i medici per i corpi: questi infatti levano via il peggio e lasciano il meglio, e quello il contrario. — Infatti pare, disse, che sia per lui una necessità, se vuol regnare.

D 18. — Egli è legato dunque, dissi io, in un'allegra alternativa o di vivere in mezzo a gente spregevole e da questa anche odiato, o di non vivere. — Proprio così, disse lui. — Or dunque, quanto più ciò facendo dai cittadini si fa odiare, tanto più avrà bisogno di guardie del corpo più numerose e più fedeli. — E come no? — Quali saranno dunque i suoi fedeli e di dove li farà venire? — Spontaneamente, disse, molti verranno di volo, se li pa-
E gherà. — Di fuchi, diss'io, corpo d'un cane, mi pare che tu parli, d'ogni paese e d'ogni sorta. — E ti pare il vero, disse lui. — E che (1)? Dal paese non potrebbe?... — In che modo? — Se porta via gli schiavi ai cittadini e li libera, non potrebbe arrolarli tra i suoi satelliti? — Certamente, disse; poichè di sicuro questi gli sarebber fedelissimi. — Oh che beata cosa, dissi io, secondo te, dev'es-
568 sere il tiranno, se ha da servirsi di sì fatta gente come amici e confidenti dopo aver perduto quei là di prima! — Comunque sia, disse lui, si serve di questi. — E questi sono i suoi compagni e i suoi ammiratori e i nuovi cittadini che trattano con lui, e chi è per bene lo odia e lo fugge. — E come non dovrebbero odiarlo? — Non senza ragione, dissi io, la tragedia in generale è ritenuta una cosa piena di saggezza ed Euripide in essa il più eccellente. — E perchè? — Perchè tra le altre ha pronunciato questa acutissima sentenza, che sono

B Saggi i tiranni per lo star coi saggi (2);

---

(1) Leggasi: τί δέ; αὐτόθεν ἄρ' οὐκ ἂν ἐθελήσειεν; con Campbell-Jowett. La lezione τίς δὲ αὐτόθεν; accettata dal Burnet, sebbene sia quella dei migliori codici, non vedo che senso possa avere.

(2) Questo verso lo Scoliaste ad Arist., *Thesm.*, 21, lo rivendica a Sofocle come pertinente alla sua tragedia perduta *Aiace Locro*; ma poichè anche Aristofane ed Antistene lo citarono come d'Euripide, può darsi che lo si trovasse in tutti e due i poeti e che forse Euripide ne fosse il primo autore.

ed è chiaro che voleva dire che i saggi sono costoro, che il tiranno ha familiari. — Anzi, disse lui, loda la tirannide come qualche cosa di divino (1), e dice altre tali cose e costui e gli altri poeti. — E pertanto, dissi io, saggi come sono, i poeti della tragedia vorran perdonare e a noi e a quelli che si reggono in modo simile al nostro, se non li ammetteremo nello Stato nostro, per ciò che sono inneggiatori di tirannide. — Lo credo, disse, che ci perdoneranno, almeno quelli di loro che son ragionevoli. — C
Ma intanto vanno altresì nelle altre città, credo io, e lì raccolgono le turbe e, salariando delle belle voci (2) e forti e persuasive, tirano i governi alla democrazia e alla tirannia. — Pur troppo. — E oltre di ciò ricevono di questo anche mercedi e vengono onorati, più di tutto, com'è naturale, dai tiranni, e in secondo luogo dalla democrazia, ma quanto vadano più in su per l'erta delle costituzioni, tanto più la loro gloria viene meno, come se per D
l'affanno della lena sia fatta incapace di procedere più oltre. — Perfettamente.

19. — Ma veramente, dissi io, siamo usciti di strada: torniamo dunque a dire di quell'esercito del tiranno, esercito bello e numeroso e diverso e non mai lo stesso, di dove potrà mantenerlo. — È chiaro, disse lui, che se nella città vi sian ricchezze sacre degli Dei, spenderà queste, fin a tanto che siano sufficenti, e quelle degli uccisi (3), e così i contributi che il popolo dovrà contri- E
buire saranno minori. — Ma che avverrà quando queste vengan meno? — È chiaro, disse, che con le sostanze paterne si manterrà se stesso e i commensali e gli amici e le amiche! — Capisco, dissi io: ⟨vuoi dire⟩ che il popolo

(1) Eur., *Troad.*, 1169. Cfr. Id., *Phoen.*, 506.
(2) Cioè dei bravi attori.
(3) Leggasi col Baiter e con l'Adam nell'edizione commentata: καὶ τὰ τῶν ἀπολομένων.

che ha generato il tiranno lo manterrà, e lui e i suoi compagni. — Dovrà pur far così. — E che credi, (1) dissi io, se il popolo si irritasse e gli dicesse che nè è giusto che un figlio grande e grosso venga mantenuto dal padre, ma, se mai, il padre dal figlio, nè che per questo lo ha
569 generato e posto in seggio, perchè quando fosse fatto grande, esso ⟨popolo⟩ dovesse essere il servo dei propri servi e mantenerlo, lui e i servi di lui, con una colluvie d'altra gente, ma per poter invece sotto la sua guida liberarsi dai ricchi e da quelli che in città si sogliono chiamar galantuomini, e che perciò ora lo prega di uscire dello Stato, lui e i suoi compagni, come un padre caccia un figlio di casa coi suoi turbolenti commensali? — Co-
B noscerà, per Giove, allora il popolo finalmente, disse lui, che bel mobile ha generato e accarezzato e gonfiato, e come ora egli si trovi troppo debole per poter cacciare i più forti. — Come dici? dissi io: oserà il tiranno far violenza al proprio padre e, se non lo persuada, percuoterlo? — Sì, disse lui, dopo avergli tolto le armi. — Parricida, dissi io, tu chiami il tiranno e cattivo tutore della vecchiaja; e ciò, come pare, sarebbe già appunto quella che siam stati d'accordo di chiamare tirannia, e il popolo, come suol dirsi, per evitare il fumo del servire ad uomini
C liberi, sarebbe così caduto nel fuoco della signoria de' suoi servi, invece di quella troppa e inopportuna libertà mettendosi in dosso la servitù peggiore e la più amara, quella di essere schiavo degli schiavi. — Pur troppo, disse lui, è questo ciò che accade. — Or bene, dissi io; non sarà detto per noi a proposito, se dicessimo di aver spiegato a sufficenza come la tirannide si derivi dal governo popolare e, derivatane, qual sia? — Del tutto a sufficenza, disse lui.

---

(1) Leggo con l'Adam nell'edizione commentata: πῶς δὲ λέγεις, εἶπον, ἐὰν κτλ. senza punto d'interrogazione dopo λέγεις.

## LIBRO IX.

1. — Lui stesso, dissi io, ci resta ora da vedere, l'uomo 571
tirannico, come si trasforma dal democratico, e, trasfor-
mato, quale sia e che vita conduca, misera o beata. —
Ci resta infatti appunto ancora costui. — Sai dunque,
dissi io, che cosa anche desidero? — Che cosa? — I desi-
deri, quali e quanti sono, non mi pare che li abbiamo
ancora sceverati a sufficenza (1); e fin tanto che questo
sia in difetto, l'indagine di quello che cerchiamo resterà B
sempre oscura. — E siamo, disse lui, per questo ancora
a tempo? — Certamente: e nota che cosa di essi io vo-
glio vedere, che è questo: dei piaceri e desideri non
necessari alcuni io li conto come illeciti, i quali si può
dire che si trovino in ciascuno di noi, ma repressi dalle
leggi e dai desideri migliori con l'ajuto della ragione, da
alcuni uomini o affatto si partono o rimangono deboli
e pochi, mentre in altri son più forti e più numerosi.
— E questi desideri di cui parli sarebbero?... — Quelli, C
dissi io, che si destano nel sonno quando il resto dell'ani-
ma dorme, cioè la parte razionale e mansueta e reggi-
trice di essa, e la parte bestiale invece e selvaggia, piena
o di cibo o di bevanda, comincia a calcitrare e scotendo

(1) Se n'era cominciato a parlare a p. 558 D sgg.

il sonno cerca di andare a soddisfare le sue inclinazioni: tu sai come in tale stato ella osi di fare qualsiasi cosa, come quella che è libera e sciolta d'ogni ritegno e d'ogni
D riflessione. Infatti non si perita di tentar l'incesto, come s'immagina di far già, con la propria madre, o con altro qualsiasi degli uomini o degli Dei o delle bestie, nè di macchiarsi di qualsiasi delitto di sangue, nè ha in orrore alcun alimento: in una parola nulla c'è che le manchi nè di pazzia nè d'impudenza. — Dici verissimo. — Quando però, credo io, uno si governi igienicamente e temperantemente e vada a dormire dopo avere svegliato la sua parte razionale e averla cibata di bei discorsi e considerazioni ed esser giunto a riflettere sopra se stesso, e la
E parte appetitiva non l'abbia affamata troppo nè satollata, affinchè la s'addormenti, e con la sua gioja o la sua tri-
572 stezza non rechi disturbo alla parte migliore, ma la lasci di per sè sola e schietta indagare e aspirare a raggiungere qualche cosa che non sappia o delle passate o delle presenti o delle future, — e similmente la parte irascibile l'abbia ammansata e non dorma col cuore agitato per essere adirato contro qualcuno, — ma acquetate quelle due specie e scossa la terza in cui abita il senno, in tale stato si metta a riposare, credi pure che in questo stato egli attinge più che mai la verità, e che meno che
B mai mostruose gli si presteranno alla fantasia le immagini dei sogni. — In tutto e per tutto, disse, credo sia così. — In dire queste cose per altro ci siam lasciati andare troppo fuori di strada: ma quello che vogliamo constatare si è questo, che dunque dentro ciascheduno di noi vi è una specie d' appetiti, terribile, delittuosa, selvaggia, anche in quelli che sembrassero essere più per bene, e che questo è chiaro nel sonno. Guarda pertanto se ti pare che io dica a proposito e se ne convieni. — Sì, ne convengo.

2. — Ricordati or l'uomo democratico, quale abbiamo detto ch'egli sia. Egli (1) era venuto su allevato fin da giovane da un padre parco e che teneva in onore soltanto gli appetiti lucrativi, e quelli non necessari, che son diretti soltanto ad esilarare e ad abbellire la vita, li disprezzava. Non è vero? — Sì, certo. — Ma trovatosi poi in compagnia di uomini più eleganti e pieni di quelle passioni che or ora abbiamo veduto, egli in odio della paterna parsimonia s'era dato ad ogni insolenza e al loro modo di condursi, ma poichè aveva una natura migliore dei suoi corruttori, tirato da tutt'e due le parti si era fermato nel mezzo dell'uno e dell'altro instituto di vita e traendo moderatamente da tutt'e due, come egli si credeva, conduceva una vita nè illiberale nè contraria alle leggi, e da oligarchico era diventato popolare. — Era infatti, disse, così; e questa è l'opinione che ci siam formata di costui. — Poni ora, dissi io, alla sua volta, come questo sia già innanzi nell'età, un figlio giovane di lui che sia stato allevato secondo i suoi principi. — Lo pongo. — Poni ancora che accada anche con lui quello stesso ch'era accaduto con suo padre, e che sia tratto a una vita del tutto senza legge, chiamata però da coloro che ve lo traggono perfetta libertà, e che suo padre e i suoi familiari gli vengano in soccorso per il conseguimento dei piaceri moderati, e gli altri per quelli altri, e quando poi disperino questi incantatori e fabbricatori di tiranni di poter altrimenti tenere con sè il giovane, s'ingegnino di far nascere in lui un amore che capeggi le passioni oziose e spendereccie, una specie di fuco grande ed alato. O che altro credi che sia l'amore di tali cose? — Nient'altro, disse lui, se non questo. — Quando pertanto ronzando intorno a lui le altre cupi-

(1) Cfr. VIII, p. 559 D sgg.

digie traboccanti di profumi e di unguenti e di corone
e di vini e degli altri piaceri dissoluti che si danno in tali
compagnie, e nutrendolo e portandolo all' estremo del
desiderio pongano in esso fuco il pungiglione (1), allora,
B dato ormai in custodia alla demenza, questo signore del-
l'anima sua (2) è preso dall'assillo, e se sorprenda in
lui opinioni o desideri reputati giusti e che abbiano an-
cora il senso del pudore, li uccide o li caccia via lungi
da lui, finchè non l'abbia purgato d'ogni saggezza e riem-
pito di follia cercata a bella posta. — È perfetta, disse, la
dimostrazione che ci fai di come si produca l'uomo tiran-
nico. — Forse che, dissi io, non è per questo che da
tempo antico si chiama tiranno anche l'amore? — Forse,
C rispose. — E così, o caro, anche l'uomo ubbriaco non
ha egli una certa aria da tiranno? — L'ha infatti. —
E per vero l'uomo demente o squilibrato non solo agli
uomini si prova e s'immagina di saper comandare, ma an-
che agli Dei. — Davvero, disse. — E tirannico, dissi io,
o egregio amico, diventa perfettamente l'uomo, qualora
o per natura o per abito di vita o per tutt'e due si ab-
bandoni all'ebbrezza, all'amore e alla follia.

3. — Nasce pertanto, come si vede, così anche que-
D sto uomo; ma poi come vive? — Come dicono celiando,
disse lui, questo tu anche a me il dirai (3). — E te lo
dico, dissi io. Io credo infatti che dopo di ciò tra costoro

---

(1) ἐπὶ τὸ ἔσχατον αὔξουσαί τε καὶ τρέφουσαι πόθου κέντρον ἐμποιήσωσι. Tutti congiungono κέντρον πόθου: credo invece sia da intendersi ἐπὶ τὸ ἔσχατον πόθου.

(2) L'amore sopra detto. E poichè questo è il soggetto principale, credo che subito dopo sia da leggere non παρ' αὐτοῦ, ma παρ' αὑτοῦ. I verbi attivi καθήρῃ e πληρώσῃ mi persuadono di questa lezione e di questo senso.

(3) Frase proverbiale che risponde chi è domandato di cosa che non sa da qualcuno che la sa.

saran feste e gozzoviglie e banchetti e cortigiane e ogni
altra cosa di tal genere, quando Amore tiranno abitando
entro di loro ne governa l'anima tutta quanta. — È pur
forza, disse. — E forse che ogni giorno e ogni notte non
continueranno a germogliare molti e terribili desideri
sempre bisognosi di molte cose? — Molti davvero. —
Presto dunque si spendono, se anche vi sono delle ren-
dite. — E come no? — E dopo di ciò i prestiti usurari E
e l'intaccare il patrimonio. — È naturale. — E quando
poi sia tutto consumato, non sarà pur forza che i desideri
dal loro nido si mettano a gridare tutti fortemente, ed
essi, come sospinti e dai pungiglioni delle altre passioni
e sopra tutto dallo stesso amore che le guida tutte come
fossero suoi satelliti, insaniscano e si guardino attorno chi
possieda qualche cosa che gli si possa togliere con l'in-
ganno o con la forza? — Certo, disse. — Sarà necessario 574
dunque arraffare d'onde che sia o trovarsi in grandi tor-
menti e dolori. — Sarà necessario. — Or come in costui
le cupidigie sopraggiunte soverchiarono le antiche e si
appropriarono le loro spoglie, così non crederà egli an-
che forse, essendo più giovane del padre e della madre,
di poter soverchiarli e spogliarli, appropriandosi i beni
di famiglia quando abbia spesa la sua parte? — E per-
chè no? — E se non glielo permettano, forse che da
principio non comincerà ad ingannare i genitori e a de- B
rubarli? — Senza dubbio. — E quando non potesse, pas-
serebbe dopo ciò alla rapina e alla violenza? — Credo,
disse. — E se gli si opponessero e lo rintuzzassero, o
amico mio, il vecchio e la vecchia, forse che avrebbe egli
qualche scrupolo e si asterrebbe dal fare qualche atto
da tiranno? — Io non sarei, disse lui, troppo tranquillo
per i genitori di un tale uomo. — Ma, per Giove, o Adi-
manto, per una cortigiana che gli è cara da jeri e di
cui può fare a meno, la madre sua da tempo cara e ne- C
cessaria, o per il fiore di un giovane da poco amico non

necessario, il padre vecchio sfiorito e necessario e il più antico degli amici, — credi tu che costui non oserebbe batterlo o porlo in servitù di costoro, se li conducesse nella stessa casa? — Sì, per Giove, disse lui. — Dev'essere proprio una benedizione, dissi io, mettere al mondo
D un figlio tirannico! — Veramente, disse lui. — E quando la roba del padre e della madre venga a mancargli, e lo sciame dei piaceri in lui accumulato sia già grande, non comincerà egli a tentar le pareti di qualche casa, o di notte il mantello di qualcheduno che va in giro tardi, e dopo di ciò non spazzerà qualche tempio? E in tutte queste cose quelle opinioni che aveva una volta da fanciullo sopra ciò che è bello e ciò che è turpe, e che si credevano giuste, or le altre, liberate testè di schiavitù, prestando man forte all'amore, le soggiogheranno col suo ajuto, — esse che prima nei sogni si scioglievano col
E sonno (1), quando egli era ancora sotto le leggi e sotto il padre e aveva sensi democratici: ma ora che è soggiogato dall'amore, diventato costantemente da sveglio quale nel sonno era stato poche volte, non si asterrà da delitto alcuno di sangue, nè da cibo, nè da opera, ma l'amore
575 che in lui vive da tiranno senza ordine nè legge, come quello che è solo imperatore, guiderà chi ne è posseduto, come il tiranno guida lo Stato, ad ogni estremità, pur di mantenere se stesso e il tumulto che ha intorno di passioni, parte entrate in lui dal di fuori per opera delle cattive compagnie, parte sciolte e liberate di dentro dai suoi costumi stessi. O non è sì fatta la vita di costui? — È questa, disse. — Se però, dissi io, ve ne sian pochi di
B costoro nella città, e il resto del popolo sia in senno, essi andranno altrove o per mettersi al servizio di qualche altro tiranno, o per arrolarsi come suoi mercenari, qualora vi sia qualche guerra; ma se tutto sia pace e tran-

(1) Cfr. p. 571 C.

quillità, faranno lì nel lor stesso paese dei piccoli e frequenti malefizi. — Di che malefizi vuoi dire? — Per esempio, rubano, sfondano case, tagliano borse, spogliano viandanti, saccheggiano templi, catturano come schiavi uomini liberi, e si dà pure che si facciano accusatori, se sono abili a parlare, o testifichino il falso, o vendan la
giustizia. — Piccoli mali tu li chiami, disse lui, qualora C
costoro siano in pochi! — Le cose piccole, infatti, sono piccole in rapporto delle grandi; e tutte queste cose in rapporto della tirannide quanto al guasto e alla infelicità dello Stato, come si suol dire, non ci tirano neanche vicino. Perocchè quando nella città costoro diventino molti e altri li seguano, e si accorgano d'essere una moltitudine, sono questi allora che, consenziente la stoltezza del popolo, generano il tiranno, ed è questi colui che sopra tutti loro ha nell'anima tirannia maggiore e in maggior
copia. — A ragione, disse lui: questi infatti dovrebbe D
essere il meglio disposto ad essere tiranno. — Ciò però, se si arrendano di buon accordo: ma se la città non glielo consenta, come allora aveva punito suo padre e sua madre, così ora alla sua volta punirà la sua patria, qualora lo possa, chiamando in essa nuovi suoi compagni, e sotto costoro asservita ridurrà e manterrà quella che prima gli
era cara *matria* (1), come dicono i Cretesi, e patria insie- E
me. E questa sarebbe la conclusione delle passioni di un tale uomo. — Questa, disse lui, veramente. — E costoro, dissi io, anche da privati, prima di regnare, non sono fatti così? e innanzi tutto coloro con cui hanno a fare o non li trattano essi come loro piaggiatori e disposti a servirli in ogni cosa? o se han da chiedere un favore a qualche-
duno, non si buttano essi a terra senza rifuggire dal far 576

(1) *matria* in italiano non è più strano di quello che μητρίς rispetto all'attico. *Madre patria* corrisponde per suono ma non per senso, perchè si adopera solo in rapporto alle colonie: similmente *metropoli*.

qualsiasi parte come fosser di lui servi per diventare estranei appena l'abbiano ottenuto? — È proprio vero. — Vivono pertanto tutta la vita senza essere mai amici di nessuno, ma sempre o padroneggiando o servendo altrui, chè della libertà e amicizia vera la natura tirannica non ha alcuna idea. — Precisamente. — E non saremmo pertanto in diritto di chiamarli infidi? — E come no? — Ed anche ingiusti nel più alto grado possibile, se ciò
B che prima abbiamo consentito sopra la natura della giustizia si è consentito giustamente. — Ma giustamente certo, disse lui. — Ricapitoliamo dunque, dissi io, i tratti dell'uom pessimo. Tale è colui che sia da sveglio quali ne abbiamo visti altri essere nel sogno. — Per l'appunto. — Tale diverrà dunque chi da natura essendo di carattere tirannico giunga al regno, e quanto più lungo tempo viva egli esercitando la tirannide, tanto più sarà tale. — Di necessità, disse Glaucone, sottentrando lui nel discorso.

4. — Or, dissi io, colui che ci risulta il più cattivo,
C non dovrà risultare anche il più sciagurato? E chi più a lungo e più veramente sia stato tiranno, di più anche e più a lungo sarà sciagurato davvero? E lascia che la gente pensi quel che vuole. — È pur forza, disse, che questo sia così. — Or, dissi io, l'uomo tirannico sarà egli altro che simile allo Stato retto a tirannia, e il popolare allo Stato democratico, e così gli altri? — Come no? — Dunque come uno Stato sta ad un altro Stato in rapporto alla virtù e alla felicità, così un uomo ad un altro
D uomo? — E come no? — Come starà dunque in rapporto alla virtù la città soggetta a tirannia in confronto di quella del governo regio che abbiamo esaminato sul principio? — Tutto all'opposto, disse lui: ottima l'una, l'altra pessima. — Non ti domanderò quale, dissi io: poichè è chiaro. Ma quanto alla felicità viceversa o alla miseria giudichi allo stesso modo, o altrimenti? E non lasciamoci

impressionare guardando al tiranno che è uno, nè ai pochi
altri che gli fossero intorno, ma, come è necessario entrar
nella città ed esaminarla tutta quanta, penetriamo dun- E
que in ogni luogo e guardando bene esprimiamo poi il
nostro parere. — Ma il tuo invito è giusto, disse lui: e a
chiunque è manifesto che non vi ha Stato più misero di
quello che sia soggetto ad un tiranno, nè più felice di
quello che sia governato da un re (1). — Forse che, dissi
io, se la stessa richiesta io la proponessi per gli individui, 577
la proporrei rettamente, quando pregassi di giudicarne
⟨solo⟩ colui il quale sia capace di penetrare con l'intel-
letto nel loro carattere e sceverarlo, nè guardando este-
riormente si lasci sbigottire come un fanciullo dalla pom-
pa di cui i tiranni si ammantano per poter far colpo
su quei di fuori, ma distingua bene. — Ora, e se io repu-
tassi che tutti noi dovessimo stare al giudizio di colui che
è capace di giudicare e che ha abitato ⟨col tiranno⟩ sotto
il tetto medesimo e che gli è stato vicino nella vita della
casa nei suoi portamenti verso ciascun dei familiari, nei B
quali sopra tutto si dovrebbe far vedere spoglio di tra-
gico apparato, e poi viceversa nei pubblici pericoli, e co-
stui che ha veduto tutto ciò lo pregassimo di parteciparci
come sta il tiranno rispetto agli altri quanto a felicità o
infelicità? (2) — Faresti, disse, anche qui una proposta
giustissima. — Vuoi pertanto, dissi io, che fingiamo di
esser noi del numero di quelli che sanno giudicare e che
si sono già trovati con sì fatta gente, affinchè abbiamo
chi possa rispondere a ciò che domandiamo? — Be-
nissimo.

5. — Su via dunque, dissi, e comincia la ricerca a C
questo modo: tenendo a mente la somiglianza tra l'uomo

(1) Si intenda sempre dello Stato ideale sopra descritto.

(2) È evidente che qui come in altri luoghi Platone allude a se stesso e ai suoi rapporti con Dionisio I.

e la città, considerali a parte in ciascun particolare e
dimmi le loro rispettive condizioni. — Quali? disse lui.
— Innanzi tutto, dissi io, per parlar della città, quella
che è sotto un tiranno la dirai tu libera o schiava? —
Quanto è più possibile schiava, disse lui. — Eppure vedi
in essa dei padroni e dei liberi. — Ne vedo, disse, poca
cosa per altro; mentre il complesso, per così dire, anzi
la parte di essa che più vale è in misera e ignominiosa
D schiavitù. — Se pertanto, dissi io, l'uomo è somigliante
alla città, non è egli d'uopo che anche in lui vi sia la
stessa ordinanza e che l'anima sua sia piena di schiavitù
e di ignobiltà, e che le parti di essa ch'erano migliori
siano poste a servire, e che soltanto una piccola, la più
trista e la più folle, spadroneggi? — È necessario. — E che
dunque? Schiava o libera chiamerai tu un'anima tale? —
Schiava, io. — Ora la città che sia schiava e tiranneggiata
può ella fare ciò che vuole? — No davvero. — E dun-
E que neanche l'anima tiranneggiata può fare affatto ciò
che abbia pensato di fare (per parlare dell'anima nel
suo complesso), ma sospinta sempre a forza dall'assillo
sarà sempre piena di turbamenti e pentimenti. — E co-
me no? — E dovrà di necessità esser ricca o povera la
città tiranneggiata? — Povera. — E anche l'anima tiran-
578 nica è dunque d'uopo sia sempre povera e insaziabile.
— Certo, disse lui. — E che? E non è forse necessario
che sia piena di timore una tale città ed un tale uomo?
— Necessarissimo. — E lamenti e sospiri e pianti e do-
lori, credi che ci sia altra città dove trovarne di più? —
Affatto no. — E per l'individuo credi tu che queste cose
abbondino più in altri che non in colui che è reso pazzo
dagli appetiti e dagli amori, in cotesto uomo tirannico?
— E come potrebbero? disse lui. — Ma guardando ap-
B punto, io credo, tutte queste cose ed altre simili hai giu-
dicato anche lo Stato il più infelice degli Stati. — Forse
che non era giusto? disse lui. — Giustissimo, dissi io:

ma e per l'uomo tirannico alla sua volta cosa dirai, guardando queste stesse cose? — Che di gran lunga, disse lui, egli è più infelice di tutti quanti gli altri. — Qui, dissi io, non dici più giusto. — Come? disse lui. — Costui, dissi io, non è ancora proprio tale. — Chi lo sarà allora? — Un altro c'è che ti parrà essere più infelice di costui. — Chi sarà? — Colui, dissi io, che avendo animo C
tirannico non vive vita privata, ma sia tanto disgraziato che una qualche maledizione lo mette in grado di diventar tiranno per davvero. — Da ciò che si è detto, disse lui, induco che tu abbia ragione. — Sì, dissi io, ma coteste cose non è sufficiente di crederle, ma bisogna esaminarle col ragionamento seguente. La questione infatti è intorno al punto capitale, sulla felicità e sull'infelicità della vita. — Benissimo, disse lui. — Sta' attento pertanto se dico a proposito. Pare infatti a me che si debba D
studiarla guardando la cosa su questo esempio. — Su che esempio? — Su quello di ciascun singolo privato, di quei ricchi cioè che hanno molti schiavi. Costoro infatti han questo di comune col tiranno, il comandare a molta gente; salvo che quello li vince in quantità. — Li vince sì. — Or vedi che costoro vivono senza paura e non temono i lor servi? — E che dovrebbero temere? — Niente, dissi io, ma ne capisci la cagione? — Sì: perchè tutta la città presta man forte ai singoli privati. — Dici bene, dissi io. Ma poi? Fa che un Dio pigli su da essa un indi- E
viduo che possieda cinquanta schiavi o anche più, lo pigli lui, la moglie e i figli e lo ponga in un luogo deserto con le sue robe e coi suoi schiavi, dove nessuno dei liberi fosse per portargli soccorso; e in quale e quanta paura credi tu che costui si troverebbe, e per sè e per i figli e per la moglie, di non aver a perire per mano de' suoi servi? — Io, certo, nella più grande, disse. — Non sarebbe 579
dunque costretto di pigliarne alcuni di questi suoi schiavi con le buone, di far loro mille promesse, di affrancarli

contro il suo interesse, e non finirebbe così ad essere il piaggiatore de' suoi stessi servi? — Gli sarebbe giocoforza, disse lui, o se no, perire. — E che sarebbe, dissi io, se questo Dio gli collocasse intorno anche altri molti vicini, i quali non tollerassero chi si mettesse in capo di far da padrone con chi che sia, ma quando di costoro ne pigliassero uno ne traessero vendetta con gli estremi supplizi? — Sarebbe, io credo, disse, anche molto più in
B mezzo ai guai, guardato così tutto intorno da gente che è tutta sua nemica. — E in un carcere sì fatto non è egli chiuso il tiranno, se da natura è tale come lo abbiamo descritto, e in preda sempre a molti timori e amori d'ogni fatta? Pieno di voglie per indole com'è, a lui solo tra quanti sono nello Stato non è lecito partirsene per un viaggio (1) ove che sia, nè andare a vedere ciò che gli altri uomini liberi son desiderosi di vedere, ma vive per
C lo più nascosto in casa come una donna, invidiando gli altri cittadini, se alcuno esca dal paese e veda qualcosa di buono. — Così è precisamente, disse lui.

6. — Di tutti cotesti mali dunque è più ricco quell'uomo, ⟨l'uomo tirannico,⟩ il quale, mal governato in se stesso e tale che tu il giudicasti il più infelice, non conduca vita di privato, ma sia costretto da qualche caso ad esser tiranno veramente e senza avere il dominio di se stesso s'accinga a reggere gli altri; come se uno che ha un corpo malato e a sè insufficente non vivesse solo per
D esso, ma fosse costretto a passare la vita lottando e combattendo con altri corpi ⟨sani⟩. — Dici, disse lui, cose per ogni rispetto calzanti e verissime, caro Socrate. — Dunque, caro Glaucone, questo malanno non è esso del tutto miserevole, e più di quello che tu giudicavi condurre una vita miserrima, anche più miseramente non

(1) Cfr. Xen., *Hier.*, 1, 11.

vive colui che è effettivamente tiranno? — Certo, disse lui. — È pertanto veramente, checchè ad altri paja, chi è in realtà tiranno, in realtà servo e piaggiatore delle maggiori piaggerie e servilità e verso i pessimi, e non E
già che in alcun modo egli soddisfaccia ai propri appetiti, anzi risulta mancante di moltissime cose e povero davvero, chi potesse vedergli dentro tutta l'anima, e pieno di paura per tutta la vita, sempre in palpiti e in dolori, se pur somiglia alla disposizione della città di cui è signore. E le somiglia, non è vero? — E molto, disse. — Dunque oltre di ciò attribuiremo al nostro uomo anche 580
ciò che abbiamo detto prima (1), cioè la necessità e di essere e di diventare sempre più, per causa del comando, invidioso, perfido, ingiusto, senza amici, empio, e albergo e balio di ogni vizio, e, per effetto di tutto ciò, di essere infelice sopra tutto egli stesso e poi di render tali quelli che gli sono più vicini. — Nessuno di quelli che hanno senno, disse lui, avrà che ridire. — Or su via, dissi io, come il giudice che pronuncia la sentenza B
definitiva sopra tutti (2), così anche tu giudica secondo il tuo parere chi è primo quanto alla felicità e chi è secondo e gli altri per ordine, cinque in tutto, l'uomo regio, il timocratico, l'oligarchico, il democratico e il tiranno. — Ma il giudizio, disse, è facile: nell'ordine che entrarono in scena come fossero dei cori io li giudico, e rispetto alla virtù e rispetto al vizio, e alla felicità e al suo contrario. — Stipendieremo dunque un banditore? o

(1) Cfr. VIII, p. 567 A-B e IX, 576 A-B.

(2) ὥσπερ ὁ διὰ πάντων κριτής. Che vuol dire? È certo che si tratta di giudice di gare (drammatiche, musicali, agonali) e non di processi. Le interpretazioni più attendibili sono o il giudice definitivo, passato per tutta la trafila delle elezioni, o il giudice della gara finale e decisiva. Dovendo sceglierne una preferisco questa seconda.

devo dire io stesso che il figlio di Aristone ha giudicato
C come il più felice di tutti l'uomo che è più buono e più giusto, e questo esser colui che ha l'indole più regia e tiene il regno di se stesso, e che l'uomo pessimo e più ingiusto è il più infelice, ed esser questo alla sua volta colui che essendo di natura quanto è più possibile tirannica sia effettivamente tiranno di se stesso e dello Stato? — Proclamalo tu, disse lui. — O devo anche aggiungere — sia che possano nascondere agli Dei e agli uomini tutti cosa sono, sia che non lo possano nascondere? — Aggiungilo, disse.

7. — Sta bene, dissi io; questa potrebbe essere per noi
D una prima dimostrazione: la seconda eccola qui, se ti paresse che valga qualche cosa. — Qual è? — Poichè, dissi io, al modo stesso che la città è stata divisa in tre classi, così in tre parti ⟨è divisa⟩ anche l'anima dei singoli individui, ⟨la nostra tesi⟩ ammetterà, almeno mi pare, anche un'altra dimostrazione. — Che dimostrazione è? — Questa qui: tre essendo le parti, tre mi pajono anche i piaceri, uno proprio per ciascuna parte, e così tre i desideri e tre i reggimenti. — Come dici? — l'una ⟨parte⟩ è quella, dicevamo, con la quale l'uomo impara, l'altra quella con la quale si adira, e la terza per la sua varietà
E non abbiamo avuto un nome suo proprio con cui chiamarla, ma da ciò che in sè aveva di più grande e di più forte, da questo l'abbiamo indicata: concupiscibile infatti l'abbiamo chiamata per la sua violenza nei desideri del mangiare e del bere e delle cose veneree e di quanto altro ne consegue, e così pure amica del de-
581 naro, poichè per mezzo del denaro in principal modo si soddisfano cotali desideri. — E ben s'è fatto, disse lui. — Or dunque se dicessimo che il piacere e l'amore di questa parte sono ⟨piacere e amore⟩ di guadagno, nel discorso nostro avremmo un solo caposaldo cui ricorre-

re (1), così da saper sempre bene che cosa intendiamo ogni volta che nominiamo questa parte dell'anima; e chiamandola amica del denaro e amica del guadagno, non la chiameremmo noi giustamente? — A me, almeno, pare, disse lui. — E che? La parte irascibile non diremo che è intesa tutta quanta sempre a dominare e a vincere e ad acquistar fama? — Certissimo. — Se dunque la B
chiamassimo amica della vittoria ⟨o contenziosa⟩ e amica dell'onore ⟨o ambiziosa⟩ non sarebbe a tono? — A tono più che mai. — Or quella con la quale impariamo è chiaro a chi che sia che è sempre intenta con tutte le sue forze a conoscere com'è la verità, e del denaro e della fama gliene importa infinitamente meno che alle altre. — Veramente. — Chiamandola perciò amica dell'imparare e amica del sapere ⟨o filosofa⟩ la chiameremo conforme al suo carattere? — E come no? — E non è vero, disse io, che nelle anime di alcuni domina questa e di C
altri una delle altre, quella che capiti? — Così è. — Per questo vogliamo dire (2) che degli uomini vi sono in origine tre specie, l'amico del sapere ⟨o filosofo⟩, l'amico della vittoria ⟨o ambizioso⟩ e l'amico del guadagno? — Diciamolo. — E tre specie di piaceri corrispondenti a ciascuno di costoro? — Precisamente. — Or sai, dissi io, che se questi tre uomini tu li volessi interpellare ciascuno a parte quale di queste vite sia la più piacevole, loderà ciascuno sopra tutte la propria? E l'amico del denaro D
in confronto del guadagno dirà che il piacere dell'essere

(1) Si cercano tre nomi, uno per ciascuna parte dell'anima, i quali abbiano analogia di significato e somiglianza di radice: sono tutte e tre le parti amore di qualche cosa, occorrono dunque tre nomi che si conformino nella radice φιλο- e perciò questa parte sarà φιλοχρήματον o φιλοκερδές, la seconda, come vedremo, φιλόνικον o φιλότιμον e la terza φιλόσοφον e φιλομαθές. Questa concinnità nella traduzione va quasi del tutto perduta.

(2) Tengo λέγωμεν coi codici migliori e CAMPBELL-JOWETT, invece di λέγομεν.

onorato o quello dell'imparare non val nulla, se pure non gli fruttino denaro. — È vero, disse. — E l'amico dell'onore? dissi io; il piacere che si ha nelle ricchezze non lo stimerà egli volgare? e così pure quello dell'apprendere, se non sia un apprendimento che apporti onore, ⟨non lo reputerà⟩ fumo e ciancia? — La è così, disse lui. — E l'amico del sapere che cosa crederemo
E che reputi gli altri piaceri in confronto di quello del sapere la verità che cos'è, e dell'essere occupato sempre ad imparare qualche cosa di tal genere? Non ⟨li reputerà egli⟩ del tutto lontani dal piacer vero (1)? E non li chiamerà necessari veramente, in quanto che di essi farebbe a meno, se non ci fosse la necessità? — Egli deve, disse lui, ⟨non solo crederlo, ma⟩ esserne ben certo.

8. — Quando pertanto, continuai, disputino tra loro i piaceri di ciascuna specie, anzi proprio ciascuna vita, non quanto all'essere più onesta o più turpe, o migliore o peggiore, ma proprio quale sia più piacevole e più
582 scevra di tristezza, come potremo conoscere chi di essi dica più vero? — Io non lo saprei, disse, affatto dire. — Ma esamina così: con che cosa deve essere giudicato ciò che vuole essere giudicato rettamente? Forse che non con l'esperienza, con la riflessione e col ragionamento? O c'è chi possa avere un criterio migliore? — E come potrebbe? disse lui. — Ed ora considera: di questi tre uomini quale ha più esperienza di tutti i piaceri che abbiamo detto? Forse che l'amico del guadagno, quando si metta a imparare che cosa è la verità, ti pare abbia
B del piacer che si ha dal sapere maggiore esperienza che

(1) Leggo καὶ ἐν τοιούτῳ τινὶ ἀεὶ εἶναι μανθάνοντα; τῆς ‹ἀληθινῆς› ἡδονῆς οὐ πάνυ πόρρω; che è la lezione dei codici, tranne ἀληθινῆς che fu supplito dal Campbell, e non è poi assolutamente necessario, nè certo richiede la soppressione di ἡδονῆς. Cfr. Adam, ed. 1897.

non l'amico del sapere di quello ⟨che si ha⟩ dal guadagna-
re? — C'è, disse, molta differenza: a costui infatti è pur
necessario gustare e di questi e di quelli a cominciare da
fanciullo, dove che all'amico del guadagno, in quanto pur
riesca ad imparar la verità, non è necessario di gustare
questo piacere come è dolce nè di farne esperienza; o
piuttosto, anche se lo desiderasse, non gli è facile. —
Molto infatti, dissi io, differisce l'amico del sapere dal-
l'amico del guadagno quanto all'esperienza di tutt'e due
le specie di piaceri. — Molto davvero. — E dall'amico C
dell'onore? Forse che il filosofo è più inesperto del pia-
cere di essere onorato che non sia l'ambizioso di quello
del pensare? — Ma l'onore, disse lui, se raggiungano cia-
scuno lo scopo al quale mirano, verrà di conseguenza a
tutti e tre: infatti anche il ricco è onorato da molti e
così il valoroso e così il savio, di guisa che quanto al-
l'essere onorato, checchè ciò valga, posson tutti e tre di
cotesto piacere fare esperienza: di quello invece della
contemplazione di ciò che è, che piacer sia, è impossibile
che altri ne abbia gustato all'infuori del filosofo. —
Quanto dunque a esperienza, dissi io, tra tutti gli uomini D
sarà costui il miglior giudice. — E di gran lunga. —
E risulterà anche essere il solo che all'esperienza ag-
giunga il senno. — Certamente. — Ma anche lo stru-
mento per mezzo del quale si deve giudicare, questo stru-
mento non è nè dell'amante dei guadagni, nè dell'amante
degli onori, ma dell'amante del sapere. — Quale stru-
mento? — Per mezzo del ragionamento abbiamo detto
doversi giudicare: non è vero? — Sì certo. — Ora i ra-
gionamenti sono lo strumento di costui. — E come non
sarebbero? — Pertanto se per mezzo del denaro e del
guadagno ciò che si giudica fosse ottimamente giudicato,
ciò che l'amico del guadagno lodasse o biasimasse, ne- E
cessariamente sarebbe questo il meglio rispondente a
verità. — Veramente. — E se per mezzo dell'onore, della

vittoria e del coraggio, non sarebbe tale ciò che afferma l'ambizioso e il contenzioso? — È molto chiaro. — Ma poichè ⟨ciò avviene invece⟩ per l'esperienza, la riflessione e il ragionamento? — È necessario, disse, che verissimo sia ciò che l'amico del sapere e l'amico del ragionare appunto lodano. — Tre dunque essendo le specie
583 dei piaceri, quella che appartiene a questa parte dell'anima per la quale impariamo dovrebbe essere la più dolce, e quello di noi, in cui governa questa specie, dovrebbe avere la vita più gioconda. — Come non l'avrebbe? disse lui; se il savio loda la propria vita è perchè ha ragione di lodarla. — Ma quale sarà la vita seconda, dissi io, e quale sarà a giudizio del nostro giudice il piacere secondo? — È chiaro che sarà quello del bellicoso ed ambizioso; è più vicino infatti al primo che non sia quello del trafficante. — Ultimo ⟨piacere⟩ allora, si vede, è quello dell'amico del guadagno. — E perchè no? disse lui.

B 9. — Così dunque sarebbero due vittorie e due volte di seguito il giusto avrebbe vinto l'ingiusto: la terza ⟨la consacreremo,⟩ secondo l'uso olimpico, a Giove Salvatore ed Olimpo (1). Or nota come il piacere di quelli altri non è neanche del tutto vero, all'infuori di quello del saggio, nè puro, ma appena adombrato come mi pare d'aver sentito da uno di quelli che se ne intendono (2): ebbene, questa sarebbe la sconfitta maggiore e la più decisiva. — E davvero. Ma come dici? — Te ne troverò diss'io ⟨la dimostrazione,⟩ se mentre io la cerco tu mi

---

(1) Pongo punto dopo Διί invece della virgola che hanno tutte le edizioni. Sulle tre libazioni cfr. PIND., *I.*, V, 2, e il mio commento a questo luogo. Dopo la dimostrazione politica e la psicologica viene ora per terza la dimostrazione metafisica.

(2) Probabilmente allude ai Pitagorici. Cfr. specialmente *Gorg.*, p. 492 E sgg.

risponda. — Interroga, disse. — Ora dimmi: non siam C
d'accordo che il dolore è l'opposto del piacere? — Anche
troppo. — E anche che il non esser nè lieto nè triste è
qualche cosa? — È qualche cosa. — Essendo in mezzo
dunque tra questi due, è una specie di quiete dell'anima
rispetto ad essi: o non la intendi così? — Così, disse lui.
— Or ti ricordi, dissi io, i discorsi che fanno i malati
quando sono malati? — Quali discorsi? — Che non c'è
cosa più dolce dello star bene; e che non s'erano accorti D
prima d'ammalarsi che questa era la cosa più dolce. —
Me ne ricordo, disse lui. — E da quelli che sono sotto
l'accesso di un dolore violento non senti dire che nulla
è più dolce del cessar di patire? — Sento, certo. — E così,
io credo, vedrai molti altri casi simili nei quali gli uomini
quando soffrono lodano come la cosa più dolce il non
soffrire e il riposarsi dal dolore e non già il piacere. —
Perchè forse, disse lui, questo in quel momento torna
dolce e caro, il riposo. — Allora anche quando, dissi io, E
uno cessi di godere, il riposo dal piacere sarà doloroso.
— Può darsi, disse. — Quello dunque che ora dicevamo
essere di mezzo tra l'uno e l'altro, questa quiete, sarà
quando l'una e quando l'altra cosa, dolore e piacere. —
Parrebbe. — O che è possibile che ciò che non è nè
questo nè quello diventi e questo e quello? — Non mi
pare. — Ora il piacere, quando nasca nell'anima, e il do-
lore, sono tutt'e due movimento: o che no? — Certa-
mente. — E ciò che non è nè doloroso nè piacevole, non 584
ci era parso or ora quiete e mezzo in questi estremi? —
Ci era infatti parso. — E come allora può essere giusto
reputare piacevole il non soffrire e doloroso il non go-
dere? — In nessun modo. — Non è dunque così, dissi
io, ma pare, al confronto del dolore, piacevole la quiete
e al confronto del piacere, dolorosa, e non c'è niente di
sano in queste parvenze rispetto alla verità sul piacere,
ma è tutto un giuoco di prestigio. — Così almeno, disse,

B il ragionamento ci dimostra. — Or, dissi io, considera
i piaceri che non nascono dai dolori, affinchè tu per caso
adesso non creda che la cosa stia così, che cioè il piacere
sia la cessazione del dolore, e il dolore quella del piacere.
— Dove sono questi piaceri, e di quali parli? — Ce
ne sono, dissi, anche molti altri, ma sopra tutto, pensa
ai piaceri dell'olfatto. Poichè questi, senza che uno prima
abbia sofferto alcun dolore, si producono d'un tratto vi-
vissimi e senza lasciare alcun dolore se ne partono. —
Dici verissimo. — Non induciamoci perciò a credere che
C piacere puro sia la cessazione del dolore nè dolore quella
del piacere. — No, non dobbiamo. — Ma però, dissi io,
quei piaceri che giungono all'anima attraverso il corpo
e si dicono appunto piaceri, i più di questi e i più grandi
sono di questa specie, liberazioni da dolori. — Sono
infatti. — E le pregustazioni piacevoli nascenti da pre-
sentimento di ciò che è per avvenire e le prevenzioni
dolorose non sono allo stesso modo? — Allo stesso.

D 10. — Sai pertanto, dissi io, come sono ⟨questi pia-
ceri e questi dolori⟩, e a che sopra tutto somigliano? —
A che? disse. — Ammetti, dissi io, che le cose in natura
siano quale alta, quale bassa e quale in mezzo? (1) —
Io sì. — Ora credi tu che uno che dal basso sia portato
verso il mezzo creda altrimenti che d'esser portato verso
l'alto? o che fermatosi nel mezzo e guardando donde fu
traslato reputi di trovarsi in altro luogo che non sia
l'alto, non avendo veduto ciò che è l'alto veramente? —
Per Giove, disse lui, io non credo che questo tale possa
credere altrimenti. — Ma se, dissi io, fosse riportato
E indietro crederebbe d'essere riportato in giù e crederebbe

(1) Nota la differenza e il progresso che rispetto a questa teoria mostra il *Timeo*, p. 62 C sgg., che prova la notevole distanza cronologica di questo dialogo dalla *Repubblica*.

cosa vera? — E come no? — Queste cose tutte pertanto gli accadrebbero per non avere esperienza di ciò che è su veramente e di ciò che è giù e di ciò che è mezzo. — È manifesto. — Or ti puoi tu meravigliare se quelli pure che della verità non sono pratici, e non hanno sane opinioni neanche di molte altre cose, quanto al piacere e al dolore e a ciò che è tra questi, sono in tal disposizione, che se siano portati verso il dolore credono il 585
vero e davvero dolorano, e se dal dolore verso il mezzo si tengono sicuri di essere arrivati alla soddisfazione ed al piacere, come chi in rapporto al nero guarda il bigio e non ha conoscenza del bianco (1), e così l'assenza del dolore confrontandola al dolore, inesperti come sono del piacere, restano ingannati? — Per Giove, disse lui, non mi meraviglierei, ma sì ⟨mi meraviglierei⟩ molto di più se non la fosse così. — Or dunque pensa, dissi io, un'altra cosa: la fame e la sete e simili cose non sono esse come tanti vuoti nel modo di essere del corpo? — Come no? — B
E l'ignoranza e la dissennatezza non sono pur esse un vuoto nel modo di essere dell'anima? — Veramente. — Lo potrebbero pertanto riempire, quello prendendo cibo, questo facendo giudizio. — E come no? — E il riempimento più vero sarà di cose che hanno più dell'essere o di cose che ne hanno meno? — È chiaro, di cose che più. — Quali sono pertanto le specie che tu credi parte-

(1) ὅταν δὲ ἀπὸ λύπης ἐπὶ τὸ μεταξύ, σφόδρα μὲν οἴονται πρὸς πληρώσει τε καὶ ἡδονῇ γίγνεσθαι, ὥσπερ πρὸς μέλαν φαιὸν ἀποσκοποῦντες ἀπειρίᾳ λευκοῦ, καὶ πρὸς τὸ ἄλυπον οὕτω λύπην ἀφορῶντες ἀπειρίᾳ ἡδονῆς ἀπατῶνται: Così i codici migliori ed il Burnet, e il testo è sanissimo: ὥσπερ.... λευκοῦ va unito a ciò che precede: chi passa dal dolore all'assenza del dolore e non ha altra esperienza del piacere crede che quello sia il piacere, come se dal nero passasse a guardare il grigio e non avesse altra esperienza del bianco crederebbe che quello fosse bianco. Il resto è aggiunto non in correlazione di ὥσπερ, ma come integrazione dell'argomentazione: l'inganno loro è di contrapporre il dolore al non dolore invece che il dolore al piacere.

cipare di più del puro essere? quelle, per esempio, del cibo, della bevanda, del companatico e in generale di ciò che serve al nutrimento, o la specie della vera opinione
C e della conoscenza e dell' intelligenza e, in complesso, di tutta la virtù? E giudica così: ciò che si tiene stretto a ciò che è sempre uguale e immortale e alla verità, ed è tale esso stesso e nasce in cose di tale natura, non ti pare che partecipi dell'essere assai di più di ciò che ⟨s'attiene⟩ a ciò che non è uguale mai ed è mortale, e che è tale esso stesso e nasce in cose di questa natura? — Di gran lunga, disse, vince chi tiene di ciò che è sempre uguale. — Or l'essenza di ciò che è sempre disuguale (1) partecipa essa dell'essere ⟨vero⟩ più che non partecipi della conoscenza? — Niente affatto. — E della verità? — Neanche questo. — E se meno ⟨partecipa⟩ della verità, non anche dell'essere? — È pur d'uopo. — Dunque in
D complesso le specie che si riferiscono al servizio del corpo partecipano meno del vero e dell'essere che non le specie in servizio dell'anima. — Molto meno. — E il corpo stesso non credi stia rispetto all'anima parimenti? — Io sì. — Quello dunque che si riempie di cose che hanno più dell'essere, essendo esso stesso più partecipe dell'essere, si riempie più veramente che non quello che *essendo* esso meno ⟨si nutre⟩ di cose che *sono* anche meno. — E come no? — Se pertanto il riempirsi di ciò che per natura si conviene è piacevole, ciò che veramente più si
E riempia di ciò che è, più veramente e sostanzialmente

(1) Dalla lezione dei codici riprodotta dal Burnet, ἡ οὖν ἀεὶ ὁμοίου οὐσία οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἐπιστήμης μετέχει; non so cavare alcun senso, nè vedo che altri ne abbia cavato, ma si son tutti ridotti o ad emendare o a segnare poi una lacuna. Io mi limito ad accettare la correzione del Hermann, del Mueller e dell' Adam ἀνομοίου invece di ὁμοίου: con ciò per altro il luogo non è sanato, poichè la non partecipazione del disuguale è subito dopo affermata un'altra volta. Nessuna delle proposte fatte mi pare possa essere presa in considerazione, e l'ipotesi d'una lacuna, anche dopo l'emendamento ἀνομοίου, è sempre la più probabile.

ci farà godere di piacere vero, e ciò che riceve in sè ciò che è meno, meno veramente e saldamente potrebbe riempirsi e parteciperà d'un piacere meno sicuro e meno vero. — È del tutto necessario, disse lui. — Quelli pertanto che inesperti di senno e di virtù sono sempre in
mezzo alle gozzoviglie e a simili cose, si muovono al 586
basso, com'è credibile, e di lì su e giù fino al mezzo, e quivi errano per tutta la vita, nè superano mai questo stato nè alzano gli occhi a ciò che è alto veramente nè vi assurgono, nè di ciò che è veramente si riempiono, nè gustano piacere saldo e puro, ma come le pecore guardando sempre basso e curvi a terra o sulle mense si pa-
scono, inghebbiandosi e copulandosi, e per questa in- B
temperanza tirandosi calci e cornate reciprocamente con corna ed unghie di ferro si ammazzano per la loro insaziabilità, come quelli che non riempiono di ciò che è quella parte che in loro è e che può trattenere ⟨ciò che riceve⟩. — Perfettamente, disse Glaucone, caro Socrate, tu parli come un oracolo rappresentandoci la vita dei più. — E non è pertanto necessario che i piaceri ch'essi gustano siano misti di dolori, simulacri ed ombre del piacer vero, che prendono colore dalla posizione reci-
proca che hanno, da parer gli uni e gli altri vivissimi e C
da ispirare negli insensati degli amori furibondi e diventare oggetto di battaglie, come dice Stesicoro (1) sia stato in Troja il simulacro di Elena, per il quale combattevano nell'ignoranza del vero? — È veramente necessario, disse lui, che la cosa sia a questo modo.

11. — E che? Quanto alla parte irascibile non è egli necessario che accada altrettanto, chi riesca a soddisfarla

(1) Per la Palinodia di Stesicoro cfr. i miei *Lirici Greci*, (*la Poesia Melica*), pp. 225-27 e 248-49. Cfr. pure l'*Elena* di Euripide.

o col livore se è ambizioso, o con la forza se è litigioso,
o col cruccio se è malcontento, cercando di saziarsi d'ono-
D re e di vittoria e di rabbia, senza senno o discrezione? —
Questo, disse lui, è necessario che avvenga anche per
questa parte. — Che dunque? dissi io: vogliamo affer-
mare coraggiosamente che anche di tutti i desideri della
parte che ama il guadagno e la vittoria, quelli che van
dietro alla scienza e alla ragione e col loro ajuto cer-
cano i piaceri che addita la saggezza e li raggiungano,
raggiungeranno i più veri (ed è dato ad essi raggiun-
gerne di veri, poichè la verità è la loro guida) e i più a
E loro conformi, se ⟨dobbiam credere che⟩ il meglio per
ciascuno è anche ciò che gli è più conforme? — Ma sì,
disse lui, ciò che gli è più conforme. — Se pertanto tutta
l'anima si lascia guidare dalla ⟨facoltà⟩ che ama il sapere
e non si ribella, avviene che ogni sua parte e nelle altre
cose compie il proprio ufficio e si serba anche giusta, e
parimenti raccoglie ciascuna i piaceri suoi propri e i
587 migliori e per quanto è possibile i più veri. — Evidente-
mente. — Ma qualora sia una delle altre parti quella
che ha il sopravvento, avviene che nè essa stessa sa tro-
vare il piacere suo proprio e costringe le altre a perse-
guire un piacere estraneo e non vero. — È così, disse. —
Or ciò che più è lontano dalla filosofia e da ragione
non dovrebbe anche produrre questi effetti in sommo
grado? — In sommo grado. — E ciò che si dilunga di
più da ragione non è lo stesso di ciò che si dilunga
dalla legge e dall' ordine? — È chiaro. — E non ci si
son mostrati dilungarsi più d' ogni altro i desideri ero-
B tici ed i tirannici? — E di molto. — E meno d'ogni al-
tro i regii e moderati? — Sì certo. — Moltissimo dun-
que, credo, dal vero piacere e a sè appropriato sarà
lontano il tiranno, e l'altro pochissimo. — Di necessità.
— E così, dissi io, più spiacevole di tutte sarà la vita
del tiranno, e quella del re la più dolce? — È pur forza.

— Or sai tu, dissi io, in che misura il tiranno vive una
vita più spiacevole del re? — Se me lo dici, disse lui. —
Tre essendo, come pare, le specie dei piaceri, legittima
una e due bastarde, il tiranno oltrepassa al di là delle C
bastarde e fuggendo la legge e la ragione va ad abitare
con piaceri servili che gli fan da satelliti, e di quanto
si svantaggi, non è troppo facile il dire, se non forse a
questo modo. — A che modo? — Dall'oligarchico è in
distanza terzo il tiranno: poichè in mezzo c'era il popolare.
— Sta bene. — Dunque anche del piacere egli avrà
a compagno un simulacro che rispetto alla verità è tre
volte di qua da quello ⟨dell'oligarchico⟩ se ciò che abbiamo
detto è vero. — Così è. — Ma l'oligarchico alla
sua volta è terzo di qua dall' uomo regio, anche se ari- D
stocratico e regio li poniamo insieme. — È terzo infatti.
— Il triplo dunque del triplo (1), dissi io, a contarlo
in numeri, è lontano il tiranno dal piacere vero.
— Parrebbe. — Un numero piano pertanto, a quanto
sembra, dissi io, in funzione di lineare rappresenterebbe
il simulacro del piacere tirannico (2). — Evidentemente.
— Elevando poi questo alla seconda e alla terza potenza,
sarà chiaro di quanta distanza sia lontano. — Sarà chiaro,
disse, a chi si intende di calcolo. — Dunque se si rovescia
questo computo e si voglia dire di quanto nella verità del E
piacere il re disti dal tiranno, si troverà ch'egli vive, a

(1) Noi risalendo dal tiranno al re attraverso al democratico, all'oligarchico e al timocratico saremmo arrivati alla distanza di cinque: Platone invece divide i cinque in due triadi con l'elemento di mezzo comune, e poi le due triadi invece di sommarle le moltiplica e così ottiene il numero 9.

(2) Il triplo del triplo è il nove; il nove è un numero piano, perchè è il risultato di due fattori. Ma il numero piano può essere adoperato in funzione di lineare (cfr. le mie note al *Timeo*, p. 32): così il 9 elevato alla seconda potenza dà 81 e alla terza 729. Questa mi pare la spiegazione più soddisfacente di questo luogo molto discusso; cioè il numero lineare che rappresenta la distanza dal re al tiranno è poi un numero piano.

calcolo compiuto, settecentoventinove volte più piacevolmente e il tiranno più dogliosamente di questa stessa differenza. — Hai tirato fuori, disse lui, un calcolo ben meraviglioso della differenza tra i due uomini, il giusto
588 e l'ingiusto, rispetto al piacere ed al dolore. — Ma però, dissi io, un numero vero e che ha che fare con le loro vite, se con queste han che fare i giorni e le notti e i mesi e gli anni (1). — Ma veramente, disse, hanno che fare. — Dunque se di tanto il buono e giusto vince il malvagio ed ingiusto, non lo vincerà in misura infinitamente maggiore nel decoro della vita e nella bellezza e nella virtù? — In misura infinita veramente, per Giove, disse lui.

B 12. — Ebbene, dissi, poichè siamo arrivati a questo punto del discorso, ripigliamo ciò che fu detto da principio e che ci fu via per giunger qui. Era stato detto in qualche luogo (2) che l'essere ingiusto giovava a colui che fosse ingiusto interamente, purchè passasse per giusto. O non è stato detto così? — Così infatti. — Ed ora, dissi, che abbiamo già definito e l'essere ingiusto e l'esser giusto che effetto abbian l'uno e l'altro, torniamo a discorrere con lui. — In che modo? disse. — Foggiamo nel discorso un'immagine dell'anima, affinchè chi diceva
C quelle cose conosca che cosa diceva. — Che immagine? disse. — Una di quelle tali, dissi io, quali favoleggiano siano state certe nature anticamente, come quella della Chimera e di Scilla e di Cerbero e altre tali, dove si dice che molte specie concrescessero insieme sì da fondersi in

(1) Per renderci ragione di questi calcoli e di questi numeri bisognerebbe che conoscessimo meglio le teorie matematiche di Pitagora. Sappiamo che Filolao calcolava l'anno di $364 \frac{1}{2}$ giorni: se vi aggiungeva $364 \frac{1}{2}$ notti avremmo il 729; egli ammetteva pure un grande anno di 729 mesi, e qualcuno crede anche uno massimo di 729 anni.

(2) Cfr. II, pp. 361 A sgg.

una. — Si dice infatti, disse. — Plasma dunque una forma
di un mostro svariato e multicipite, che abbia in giro delle
teste d'animali sì mansueti e sì feroci, e che sia capace
di scambiarle e di germogliare di sè tutte queste cose.
— È opera, disse lui, d'un plasticatore molto bravo; ciò
non pertanto, poichè il discorso si foggia più facilmente D
della cera o roba simile, poniamolo foggiato. — Ora
⟨aggiungi⟩ una forma di leone ed una di uomo: e gran-
dissima quanto mai sia la prima, e venga seconda la se-
conda. — Queste, disse, son più facili, e son già foggiate.
— Congiungi ora queste tre forme in un tutto così che
in certo modo pajan concresciute tutte insieme. — È già
fatto. — Plasma poi intorno a queste di fuori l'imma-
gine di una di esse, quella dell'uomo, di guisa che per
chi non vi possa guardar dentro, ma non veda che solo E
l'involucro esteriore, paja un animale solo, un uomo. —
È già fatto. — Ora a chi dica che a quest'uomo giova
il commettere ingiustizia e che l'operar giustamente non
è profittevole, noi rispondiamo ch'egli non dice nient'al-
tro che questo, che gli giova d'inghebbiar bene la bestia
multiforme e per tale modo renderla forte, e così il leone
e ciò ch'è del leone, e l'uomo lasciarlo morire di fame e
renderlo debole, da poter esser tratto dove l'uno o l'altro 589
di quelli altri lo conduca, e non che avvezzarli punto a
stare insieme questo con quello e farli amici, ⟨gli giova⟩
lasciarli anzi che si mordano tra loro e combattendo si
mangino l'un l'altro. — Precisamente, disse, questo di-
rebbe colui che loda il commettere ingiustizia. — Così
d'altra parte colui che sostiene che giova l'esser giusto,
potrebbe rispondere, tali cose doversi dire e tali fare,
per le quali l'uomo che è dentro nell'uomo diventi il più
forte e possa governare il mostro multicipite (come fa B
l'agricoltore che nutre e addomestica ciò che è man-
sueto e a ciò che è selvatico impedisce di crescere),
chiamando in ajuto la natura del leone, e col prendersi

cura insieme di tutte queste nature tutte le allevi dopo
averle fatte amiche tra loro e con se stesso. — Evidente-
mente dirà alla sua volta così colui che loda la giustizia.
— E in tutti i modi, colui che encomia la giustizia di-
C rebbe il vero, e chi l'ingiustizia mentirebbe. Si voglia ba-
dare infatti al piacere, o al buon nome o all'utilità, il
lodatore del giusto ha ragione e il biasimatore non dice
nulla di serio, nè biasima sapendo che cosa biasimi. —
Non mi pare ⟨che lo sappia⟩, disse lui, in alcun modo.
— Vediamo dunque di persuaderlo con le buone (in-
fatti egli non erra per voglia d'errare), e interroghiamolo:
anche ciò che è bello e ciò che è brutto, o benedetto
uomo, non si è distinto secondo questa norma? che cioè
D bello è ciò che sottopone all'uomo, o direm forse meglio
a Dio la parte ferina della ⟨nostra⟩ natura, e brutto ciò
che assoggetta alla parte selvaggia la parte mite? Con-
sentirà? o che dirà? — Se ascolta me, disse lui, ⟨consen-
tirà⟩. — Or, dissi io, vi può essere cui giovi, dopo ciò che
s'è detto, pigliar dell'oro ingiustamente, se gli accade in-
sieme questo bel fatto, di prender l'oro e assoggettar la
parte che in lui è migliore alla più trista? O forse che,
E se uno per prendere dell'oro dovesse render schiavo un
figlio o una figlia, e schiavo di uomini barbari e malvagi,
questo non gli converrebbe neanche se per ciò ne rice-
vesse moltissimo; e quando la parte che ha in sè più di-
vina la fa serva di quella che è più impura e più lontana
da Dio e non ne ha compassione, non sarà egli infelice,
590 e non accetterà l'oro con più grave rovina che non fu
quella d'Erifile (1), la quale ricevette la collana in prezzo
della vita del marito? — E di molto più grave, disse Glau-
cone: chè ti risponderò io in luogo suo.

(1) Il mito è noto: col regalo di un monile fu indotta a mandare il marito Anfiarao a quella guerra dalla quale sapeva che non doveva più tornare; per il che fu poi uccisa dal figlio Alcmeone.

13. — E non credi dunque che la vita dissoluta perciò sia da un pezzo biasimata, perchè in essa si lascia libero oltre il bisogno quel grande, quel terribile mostro multiforme? — È chiaro, disse. — E l'arroganza e la scontrosità non sono biasimate, qualora la natura leonina e serpentina (1) crescano e divengano forti sproporzionatamente? — Non v'ha dubbio. — E la lussuria e la mollezza non si biasimano esse perchè rilassano e disciolgono questa stessa natura, quando vi pongano dentro la viltà? — E come no? — E la piaggeria e la bassezza, non quando uno questa stessa natura, che è l'irascibile, la sottoponga al mostro turbolento e per denaro e per la di lui insaziabilità conculcandola l'avvezzi fin dalla sua gioventù da leone che era a farsi scimia? — Pur troppo, disse. — E le arti volgari e manuali perchè credi tu che tornino a disdoro? Forse per altro motivo che non questo, che quando uno da natura abbia debole la specie migliore, ⟨come in questo caso,⟩ da non poter signoreggiare i mostri interni, ma da doverli servire, non sia neanche capace di imparare altro che non siano i modi di piaggiarli? — Parrebbe, disse. — Dunque, affinchè anche costui sia governato da un reggitore pari a quello che regge l'uomo ottimo, affermiamo ch'egli deve essere servo di questo ottimo, il quale ha in sè reggitrice la parte divina, e non reputeremo che il suo obbedire sia per danno di lui servo, come credeva Trasimaco de' suoi soggetti, ma che è meglio per tutti essere governati da un governatore saggio e divino, preferibilmente se uno l'abbia suo proprio in se stesso, o se no, che ci regga dal di fuori; affinchè per quanto è possibile siamo tutti uguali ed amici,

B (590 B) · C (590 C) · D (590 D)

(1) Di serpenti non s'è ancora parlato; si può intendere che fossero compresi in τὰ περὶ τὸν λέοντα di p. 588 E, ma è più facile sia questo un tratto aggiunto qui da Platone per meglio colorire la sua allegoria.

e guidati da una sola e stessa guida. — Sta benissimo,
E disse. — E anche la legge mostra, dissi io, di volere una
cosa simile prestando il suo soccorso a tutti quanti vivon
nello Stato, e la disciplina de' fanciulli parimenti, cioè
il non lasciarli liberi fino a che non si abbia in essi come
591 nello Stato costituito un governo, e, coltivatone la parte
migliore per mezzo della nostra parte migliore, non la
si sia posta in loro come custode e guida simile alla
nostra; — dopo di che li lasciamo liberi. — È chiaro
infatti, disse lui. — In che senso diremo dunque, caro
Glaucone, e su qual fondamento, che sia utile commet-
tere ingiustizia o essere dissoluto, o fare altra turpi-
tudine, per effetto di che uno diventa peggiore, anche
se guadagnerà più ampie ricchezze o altro potere? — In
nessun senso, disse. — E per che rispetto può esser
utile, dopo aver commesso qualche iniquità, restare oc-
B culto e non pagarne la pena? O non è vero che chi resta
occulto diventa anche peggiore, mentre in chi è sco-
perto e punito la parte ferina viene placata ed amman-
sata, e quella mite liberata, e tutta la sua anima è ricon-
dotta alla regola della natura migliore e conseguendo
temperanza e giustizia insieme a prudenza assume un
modo di essere di tanto più nobile, che non faccia il corpo
col ritrarne forza e bellezza e salute, di quanto l'anima
è del corpo più nobile? — Senza dubbio. — Pertanto chi
C abbia senno passerà la sua vita ogni sua attività tendendo
a questo scopo, innanzi tutto onorando quelli studi che
hanno da render tale la sua anima e gli altri disprezzan-
do. — È chiaro, disse. — Oltre di ciò, dissi io, quanto al-
l'abito e al nutrimento del corpo, non che li abbandoni
al piacere bestiale e irrazionale e viva quindi in quella
direzione, ma neanche guarderà alla salute nè darà gran
peso all'essere forte, sano e bello, se da ciò non sia per
essere anche saggio, ma si mostrerà sempre curar nel
D corpo l'armonia per accordarla alla musica dell'anima.

— Perfettamente, disse lui, se vorrà essere musico davvero. — Dunque, dissi, anche nell'acquisto delle ricchezze ⟨serberà⟩ ordine e armonia? E la massa loro, non lasciandosi turbare dall' ammirazione del volgo, non la vorrà accrescere infinitamente per prepararsi dei mali senza fine? — Non lo credo, disse lui. — Ma tenendo l'occhio, dissi, a quel governo che ha in se stesso e ba- E
dando bene che sovrabbondanza o scarsezza di averi non sian per lui causa di sommovimento alcuno in quell'ordine, si dirigerà secondo questa norma nell'accrescimento della ricchezza o nel consumo, per quanto ne sia capace. — Ciò è ben chiaro. — Ma anche quanto a gli onori per le stesse considerazioni, di alcuni prenderà parte e ne assaggerà volentieri, di quelli cioè che possa 592
credere che lo renderanno migliore, ma quelli invece che potessero guastare l'abito di vita che si è costituito li fuggirà e in privato e nella vita pubblica. — Non si metterà dunque, disse, in mezzo agli affari politici, se questo gli preme. — Per quel cane, dissi io, molto anzi nella città che è veramente sua propria, non per altro forse nella patria sua, se non lo ajuti in ciò una fortuna divina. — Capisco, disse: vuoi dire in quella città che abbiamo fondato e divisato, quella che non esiste che nei nostri discorsi; poichè sulla terra io non credo si trovi in B
alcun luogo. — Ma, dissi io, in cielo forse ne è riposto l'esemplare per chi voglia vederlo e, veduto che l'abbia, conformarvi se stesso. E poco importa che ci sia o quando che sia possa esserci; perocchè di questa città sola e di nessun'altra egli potrebbe occuparsi. — È probabile, disse.

## LIBRO X.

1. — Certamente, dissi io, e sotto molti altri rispetti 595
considerandola, io penso che la nostra città l'abbiamo fon-
data quanto più rettamente era possibile, e sopra tutto
lo affermo riflettendo sulla poesia. — A che proposito?
disse. — A proposito del non ammettersi di essa in alcun
modo la parte imitativa. E sopra tutto che non sia am-
missibile ora apparisce anche, io credo, più chiaro, dopo B
che abbiamo diviso a parte a parte le tre specie del-
l'anima. — Come dici? — Per dirvela a voi (voi però
non mi denuncerete presso i poeti della tragedia e gli
altri quanti sono imitatori), tutte coteste cose mi pare che
siano una rovina per la testa di quelli che le ascoltano,
quanti non abbiano il contravveleno di sapere la cosa
come sta veramente. — Come prendi la questione, disse
lui, per dir così? — Devo pur dirlo, dissi io, ancorchè
una certa amicizia e reverenza per Omero, che mi ha
preso fino da fanciullo, mi trattenga dal parlare. Si di-
rebbe infatti che sia stato lui il primo maestro e il primo C
duca di tutti quanti questi bei poeti tragici. Ma non si
deve però fare onore all'uomo più che alla verità, e, come
dicevo, bisogna parlar chiaro. — Perfettamente. — Ascol-
ta dunque, o piuttosto rispondimi. — Domanda. — La
imitazione nel suo complesso sapresti tu dirmi che cosa

sia mai? perocchè neanche io stesso non vedo chiaro che cosa voglia essere. — E allora, disse lui, lo vedrò io! — Non c'è niente di strano, dissi io, poichè molte cose
596 certuni che han la vista corta le han vedute prima di quelli che l'han lunga. — Si dà, disse, anche questo; ma quando tu sei presente io non mi sento il coraggio di parlare, neanche se mi viene in mente qualche cosa: e perciò vedi tu. — Vuoi dunque che cominciamo ad indagare di qui, secondo il metodo solito? Fummo soliti infatti a porre un'idea singola per ciascun di quei complessi di molte cose che comprendiamo sotto un nome solo: o non capisci? — Capisco. — Poniamo dunque ora delle tante cose quella che vuoi: per esempio, se
B ti piace, vi sono molti letti e molte tavole. — E come no? — Ma le idee per tutti questi oggetti sono due, l'una del letto, l'altra della tavola. — Sì certo. — Or non siamo anche soliti a dire che l'artefice dell'una e dell'altra suppellettile guarda l'idea e per tal modo costruisce l'uno i letti e l'altro le tavole che noi adoperiamo, e gli altri oggetti al modo medesimo? chè certamente l'idea stessa nessuno degli artefici la costruisce: o come farebbe? — No, di certo. — Ma ora senti: quest'altro artefice qui con
C che nome lo chiami? — Quale artefice? — Quello che fa tutte le cose che fanno tutti gli altri operai singoli. — Un uomo straordinario e miracoloso è questo veramente di che parli. — È ancora presto; ma tosto dirai anche di più. Perocchè questo stesso operajo (1) non solo è capace di fare tutte le suppellettili, ma produce anche tutto ciò che germoglia dalla terra ed eseguisce tutti gli animali, e tra gli altri se stesso, e oltre di ciò la terra e il cielo e gli Dei, e tutto ciò che è nel cielo e ciò che è
D nell'Ade, tutto questo egli eseguisce. — Parli d'una sa-

(1) Per il tratto che segue cfr. il luogo simile del *Sofista*, p. 233 C e sgg.

pienza ben miracolosa. — Non ci credi? dissi io. Ma rispondimi: assolutamente non credi che ci sia un tale artefice, o che in un certo senso vi sia un fattore di tutte queste cose, e in un certo altro no? O non ti accorgi che anche tu stesso in un certo modo saresti capace di fare tutte queste cose? — E che modo è, disse, questo? — Non è difficile, dissi io, ma lo si può applicare presto e in molti casi; il modo più spiccio poi sarebbe, se tu vuoi, prendere uno specchio e portarlo in giro da per
tutto: faresti infatti subito il sole e ciò che è nel cielo, E
e così la terra e te stesso e gli altri animali e suppellettili e piante e tutto quello che ora s'è detto. — Sì, disse, apparenze, ma non già cose che siano in realtà. — Bene, dissi io, e vieni a proposito per il nostro argomento: poichè di tali artefici è, credo, anche il pittore, non è vero? — E come no? — Ma dirai, credo, che non sono cose vere quelle ch'egli fa. Poichè in un certo senso anche il pittore fa un letto. O che no? — Sì, disse, l'apparenza d'un letto anche costui.

2. — E che fa il costruttore di letti? Non hai detto
or ora che egli fa non l'idea del letto, ciò che dicevamo 597
essere il letto che è, ma un letto qualunque? — L'ho detto infatti. — Pertanto se non fa ciò che è, l'opera sua, invece di esser l'essere, è una cosa press'a poco simile all'essere, ma che non è: e se alcuno dicesse che l'opera del costruttore di letti o di qualsiasi altro artefice manuale è una cosa che è compiutamente, rischierebbe di dire cosa non vera. — Al parere almeno, disse, di coloro che hanno pratica di questi discorsi. — Non meravigliamoci dunque se anche questa cosa in confronto del vero sia una
cosa languida. — Non è infatti il caso. — Vuoi dunque, B
dissi, che sopra questi esempi cerchiamo questo imitatore che cos'è? — Se vuoi, disse. — Dunque questi ci tornano tre letti: uno quello che è in natura, e che potremo

dire, io credo, che lo abbia fatto Dio: o forse qualche altro? — Nessun altro, credo. — Uno è quello che fa il falegname. — Va bene. — E uno quello che fa il pittore: o non è vero? — Sia pure. — E il pittore, il falegname e Dio sono tre che presiedono a tre specie di letti. — Sì,
C tre. — Dio intanto, sia che non volesse, sia che vi si aggiungesse qualche necessità di non farne in natura più di uno, ne fece solamente uno, il letto appunto che è; e nè due nè più di tali mai da Dio ne furono creati nè c'è pericolo che si creino. — E perchè? disse lui. — Perchè, dissi io, se ne facesse anche solo due, ne comparirebbe subito un terzo, del quale tutt'e due quelli avrebbero l'idea, e questo, e non i due, sarebbe veramente il letto che è (1). — Giusto, disse. — E questo, io credo,
D Iddio sapendo, e volendo essere veramente creatore del letto che è veramente e non di un letto qualunque, nè costruttore di letti, uno di sua natura unico ne fece. — Si può credere. — Vuoi pertanto che lo chiamiamo produttore (2) di esso o con altro nome simile? — Sarebbe giusto, poichè e questo e le altre cose egli le fece secondo il processo naturale (3). — E il falegname? non lo diremo artefice del letto? — Sì certo. — E anche il pittore lo diremo artefice e costruttore di esso? — No affatto. — Ma cosa dirai che sia rispetto al let-
E to? — Quanto a questo, disse lui, mi pare di poterlo dire con molta convenienza, imitatore della cosa di cui quelli sono artefici. — Ebbene, dissi io: quello dunque della terza derivazione di qua dalla natura lo chiami imitatore? — Precisamente, disse lui. — E questo dunque sarà anche il poeta di tragedie, se pure egli è imitatore,

(1) Cfr. *Timeo*, p. 31 A.

(2) Il testo ha φυτουργός, che è suggerito da φύσις: questo avvicinamento in italiano nella risposta che segue è impossibile riprodurlo.

(3) φύσει.

uno che vien terzo di natura sua di qua dal re (1) e dalla verità, e con lui tutti gli altri imitatori. — È probabile. — Quanto all'imitatore dunque siamo d'accordo; ed ora rispondi a questa domanda sul pittore: ti pare 598
ch'egli imiti volta per volta quello proprio che è in natura, o le opere degli artefici? — Le opere degli artefici (2), disse lui. — Forse come sono? o come appaiono? Definiscimi anche questo. — Come dici? — Dico così: il letto, sia che uno lo guardi di traverso, sia che lo guardi di fronte, o come che sia, forse che è differente in qualche cosa esso stesso da se stesso, o non differisce niente, ma pare diverso? E ogni altra cosa similmente? — Così, disse lui: pare, ma non è diverso. — Ed ora fa un'altra B
considerazione: a quale de' due scopi è diretta in ogni caso la pittura? Forse a imitar l'essere come è o a imitar l'apparenza come apparisce? è essa imitazione della parvenza o della verità? — Della parvenza, disse lui. — Lungi dunque dal vero è l'arte imitativa, e, come si vede, eseguisce ogni cosa, perchè non tocca che una piccola parte di ciascuna, e questo solo come un fantasma. Per esempio, il pittore, poniamo, ci dipingerà un calzolajo, un falegname, gli altri artigiani, senza capir nulla delle arti C
di costoro: ma ciò non ostante i fanciulli e gli idioti, se sia un buon pittore, dipingendo un falegname e facendolo veder da lontano li potrebbe ingannare col farli credere che sia un falegname per davvero. — E come no? — Ma così, io credo, amico mio, si deve pensare di tutti questi tali: quando qualcuno ci venga a dire d'essersi imbattuto in un uomo che sa tutti i mestieri e che di tutto

(1) Si ricordi che nel libro precedente il re rappresentava il governo perfetto, del quale gli altri eran degenerazioni tanto peggiori quanto più se ne allontanavano.

(2) È difficile spiegare come mai Platone abbia potuto affermare questa falsità, la quale basta da sola a rovesciare tutto il suo ragionamento.

quanto il resto, che gli altri sanno a parte uno per uno,
D non c'è cosa ch'egli non conosca più precisamente di chi
che sia, bisogna rispondere a costui ch'egli è un uomo
molto semplice, e che, come si vede, s'è imbattuto in
qualche prestigiatore o truccatore e ne rimase ingannato
da crederlo uno che sa tutto, per non esser lui capace di
sceverare la scienza e l'ignoranza e la contraffazione. —
È verissimo, disse.

3 — Pertanto, dissi io, dopo di ciò s'ha a considerare
la tragedia e il duce di essa Omero, poichè abbiamo sen-
tito dire da qualcuno che costoro sanno tutte le arti e
E tutte le cose umane e divine che han rapporto col vizio
e la virtù; che è infatti necessario per il buon poeta, se
ha da poetar bene delle cose che tratta, conoscer ciò
che tratta, o non essere capace di trattarne. Or devesi
dunque esaminare se quelli che parlano così per essersi
imbattuti in tali imitatori, siano in inganno, e vedendo
599 le loro opere non si accorgano che sono in terzo grado
di qua da ciò che è, e facili a farsi da chi la verità non
la conosce (fanno infatti parvenze e non cose reali), o se
non dicano anche qualche cosa a proposito, e se in realtà
i buoni poeti sanno quelle cose sulle quali ai più pajon
parlar bene. — Certo è che questo s'ha da esaminarlo.
— Credi tu dunque che se uno sapesse fare l'una cosa e
l'altra, la cosa che vuol imitare e la immagine, si abban-
donerebbe tutto a studiar sul serio l'esecuzione delle im-
magini e si proporrebbe questo per scopo della vita, come
B fosse il meglio che avesse da fare? — Io non lo credo.
— Ma se veramente, io penso, egli fosse intendente di
coteste cose ch'egli imita, alle cose molto prima egli at-
tenderebbe che alle imitazioni e vorrebbe tentare di la-
sciar molte belle cose in memoria di sè, e si sforzerebbe
di essere piuttosto il lodato che non il lodatore. — Lo
credo, disse: chè non sono alla pari nè l'onore nè l'utile.

— Di tante altre cose pertanto non si chieda conto ad
Omero o ad altro qualsiasi dei poeti, domandando, sup-
posto che qualcuno di loro sia stato intendente di medi- C
cina e non imitatore solamente dei discorsi dei medici,
chi è fama sia stato mai guarito da un poeta degli an-
tichi o dei recenti, come ⟨ne ha guariti⟩ Asclepio, o quali
discepoli nell'arte medica han lasciato, come quello lasciò
i suoi discendenti; nè interroghiamoli sopra le altre arti,
ma lasciamo stare: poichè però Omero si mette a par-
lare anche di cose importantissime e bellissime, di guerre,
di mosse strategiche, di fondazioni di città e dell'educa- D
zione dell'uomo, su queste è giusto interpellarlo doman-
dandogli: caro Omero, se pure non sei terzo di qua della
verità per ciò che concerne la virtù, cioè quell'artefice di
immagini che abbiamo definito per imitatore, ma sei
anche secondo, ed eri capace di conoscere quali studi
rendono migliori o peggiori gli uomini nella vita pri-
vata e nella pubblica, di' su: quale città per causa tua
fu meglio governata, come fu Lacedemone per opera di
Licurgo e per opera di altri molti altre molte e grandi E
e piccole? Quale città ti dà merito di esser tu stato suo
legislatore e d'averle procacciato dei vantaggi? L'Italia e
la Sicilia vantano Caronda, e noi Solone: e te chi? hai
da dirne qualcuno? — Non credo che l'abbia, disse Glau-
cone: non se ne parla infatti neanche dagli Omeridi
stessi. — Ma c'è una guerra del tempo d'Omero che si 600
ricordi sia stata ben combattuta sotto la sua guida o col
suo consiglio? — Non c'è. — Ma come d'un uomo bravo
nella vita pratica ⟨ci saranno anche di lui⟩ molte inven-
zioni utili alle arti e a qualche altra intrapresa, come ci
sono di Talete milesio e di Anacarsi lo Scita? — Non c'è
affatto niente di tutto ciò. — Ma, se non pubblicamente,
si dirà per certo che privatamente Omero da vivo diresse
l'educazione di qualcheduno e che questi lo ebbero caro
e familiare, e tramandarono ai posteri un qualche sistema B

omerico di vita, come di Pitagora, che fu per questo ed egli stesso tenuto caro sommamente, e i posteri anche adesso, che chiamano pitagorico il loro sistema di vita, si notano per così dire in mezzo a tutti? — Neanche di ciò, disse lui, se ne sa nulla. Perocchè Creofilo (1), o Socrate, il compagno d'Omero ci apparirebbe forse più ridicolo per la sua educazione che per il suo nome, se è vero ciò che di Omero si racconta: si parla infatti di molta trascuranza per lui, fin che visse, da parte di questo signore.

C 4. — Si racconta infatti, dissi io: ma, o che ti pare, o Glaucone, che se Omero fosse stato veramente capace di educare gli uomini e di renderli migliori, sapendo queste cose non solo imitarle ma conoscerle, non si sarebbe egli procacciato molti amici e ne sarebbe stato onorato ed amato (2)? Ma però Protagora Abderita e Prodico di Ceo e altri moltissimi sanno far credere a quei del tempo
D loro nei loro privati conversari che non sarebbero in caso di dirigere nè la città nè la casa propria, se essi non governassero la loro educazione, e per questa lor sapienza sono a tal segno carezzati, che per poco i loro amici non li portano sulla propria testa in processione. E Omero dunque quelli del suo tempo, se fosse stato capace di giovare agli uomini rispetto alla virtù, ovvero Esiodo, li avrebbero mai lasciati andare attorno a recitar versi, o
E non si sarebbero legati ad essi più assai che a tutto l'oro del mondo, e non li avrebbero costretti a star con loro,

---

(1) Creofilo di Samo o di Chio, discepolo e genero d'Omero, avrebbe in cambio dell'ospitalità avuto da lui in dono il poema *La presa di Ecalia*, che fece passare per suo proprio. Il ridicolo del nome sarebbe nel suo significato da κρέας = *carme* e φῦλον = *razza*.

(2) Qui nel testo tutti gli editori dopo αὐτῶν pongono virgola: a me pare necessario l'interrogativo. Non vedo ragione di fare un periodo macchinoso e aggrovigliato, quando anche il costrutto cambia.

o, non potendo persuaderli, non sarebbero andati essi a
farsi educare dove quelli erano, fintanto che avessero
appreso quell'educazione a sufficenza? — Per ogni ri-
spetto, disse lui, mi pare, o Socrate, che tu dica cose
vere. — Teniamo fermo pertanto, che a cominciare da
Omero tutti i poeti sono imitatori di simulacri, sia della
virtù sia delle altre cose di cui parlano, e che alla verità
non arrivano, ma, come ora dicevamo, il pittore farà un
calzolajo che parrà un calzolajo, senza intendersi egli
affatto di calzoleria, e ⟨lo farà⟩ per quelli che non se ne 601
intendono e guardano ai colori e al disegno. — Precisa-
mente. — E così, credo, diremo che anche il poeta stende
in un certo modo sui nomi e sui verbi (1) i colori, per
così dire, delle altre arti, di null'altro però intendendosi
egli se non di imitare, così che ad uditori della stessa sua
specie che guardano soltanto alle parole, se uno dica del-
l'arte calzatoria in versi e in ritmo ed armonia, può pa-
rere che dica molto bene, e anche se parli d'arte militare
o di un altro argomento qualunque: così gran fascino B
hanno da natura queste cose. Perocchè denudate dei co-
lori della musica le opere dei poeti e recitate di per sè
sole, io credo tu sappia bene cosa pajono: poichè l'hai
già veduto qualche volta. — Sì, disse. — E non somi-
gliano, dissi io, a certi visi di giovani freschi, ma non
belli, quali diventano poi a vedersi quando il fiore l'ab-
biano perduto? — Precisamente, disse lui. — Ebbene,
attendi qui: l'artefice delle immagini, l'imitatore, noi af-
fermiamo che di ciò che è non se ne intende, ma di ciò C
che appare sì. Non è così? — Certamente. — Bene:

(1) τοῖς ὀνόμασι καὶ ῥήμασι è dativo di termine, non istrumentale, come comunemente si intende: il colore è rappresentato dal ritmo e dalla musica, come dirà subito dopo.

non lasciamo la cosa detta per metà, ma vediamola a
pieno. — Parla, disse. — Il pittore dipingerà, poniamo,
delle briglie, dipingerà un freno? — Sì. — Ma li farà
il cuojajo ed il fabbro. — Precisamente. — Forse che se
ne intende il pittore quali le briglie e il freno devon es-
sere? O neppure quelli che li fanno, il fabbro e il cuojajo,
ma soltanto colui che di queste cose sa servirsi, il solo
cavaliere? — Verissimo. — E non diremo che per tutte
D le cose la è così? — Come è? — Per ogni cosa vi sono
queste tre arti, l'arte che adopera, l'arte che fa e l'arte che
imita. — Certo che sì. — Ma il pregio, la bellezza, la
perfezione di ciascuna suppellettile o animale o atto si
ha egli rispetto ad altro che non sia l'uso per il quale
ciascuna cosa sia stata fatta o sia nata? — È così. —
È dunque del tutto necessario che colui che usa di una
cosa sia di essa il più intendente e sia quello che indica
al costruttore ciò che ha di buono o di cattivo nell'ado-
perarla quando se ne serve. Per esempio, il flautista in-
dica al fabbricatore di flauti quali de' suoi flauti gli ser-
E van meglio per sonare e gli ordinerà quali deve fare, e
l'altro ubbidirà. — E come no? — Pertanto l'uno, poichè
sa, pronuncia quali flauti siano buoni e quali cattivi, e
l'altro se ne fiderà e li fabbricherà. — Sì. — Rispetto
alla stessa suppellettile dunque il fabbricatore avrà una
credenza giusta sulla sua bontà o sui suoi difetti, perchè
è stato insieme con chi sapeva e fu costretto a sentirlo
602 da chi sapeva; mentre chi l'adopera ne ha la scienza. —
Precisamente. — Ma l'imitatore forse che dall'uso avrà
acquistata la scienza di ciò che dipinge, se sia bello e
giusto o no? o ⟨ne avrà almeno⟩ una retta opinione, per
essersi egli trovato di necessità con chi se ne intendeva,
e averne ricevuto le istruzioni come convenga dipingere?
— Nè l'una cosa nè l'altra. — Dunque l'imitatore non
avrà nè scienza nè retta opinione di ciò che imita, se
vada bene o se vada male. — Non parrebbe. — Grazioso

dunque il poeta che imita quanto all'intelligenza di ciò B che fa! — Non direi troppo. — Ma ciò non pertanto egli imiterà senza sapere per che verso ciascuna cosa sia buona o cattiva; ma, come sembra, secondo paja bella ai più che non capiscono niente, così la imiterà. — E che altro potrebbe imitare? — Ebbene, su questo, come pare, siamo già abbastanza d'accordo, che della cosa imitata l'imitatore non sa nulla che valga nulla, e che l'imitazione è uno scherzo e non una cosa seria, e che quelli che si danno alla poesia tragica, sia in giambi, sia in esametri, sono imitatori quanto più si può essere. — Precisamente.

5. — Per Giove, dissi io, e questa imitazione non è C ella una cosa di tre gradi lontana dalla verità? Non ti pare? — Certamente. — E su quale parte dell'uomo esercita l'azione che ha? — Di che intendi parlare? — Di questo qui: la stessa grandezza vista da vicino e da lontano non ci pare più la stessa. — No, infatti. — E la stessa cosa ci pare curva e diritta secondo la vediamo nell'acqua o fuori, e concava o convessa, per l'illusione della vista sui colori, e tutto questo è chiaro che è una perturbazione della nostra stessa anima; e a questa disposi- D zione della nostra natura la pittura delle ombre e l'arte del ciarlatano e gli altri tanti simili spedienti non ristanno mai dall'aggiungere i loro incantamenti. — Questo è vero. — Ora il misurare, il noverare ed il pesare non si sono mostrati contro a ciò ajuti opportunissimi per impedire che prevalga in noi ciò che ha apparenza di più grande o di più piccolo o d'esser di più o più pesante, ma ciò che ha computato, che ha misurato e che ha pesato? — E come no? — Ma questa sarebbe opera E della parte razionale dell'anima. — Proprio di questa. — Ma anche quando questa facoltà abbia misurato e constatato che una cosa è più grande o più piccola o eguale d'un'altra, l'apparenza di queste stesse cose è (anche per

essa⟩ tutto all'opposto (1). — Certamente. — Però ab-
biamo detto che è impossibile che uno stesso intorno alla
stessa cosa abbia due opinioni contrarie? — E abbiamo
603 detto bene. — Quella parte dell'anima dunque che ha
un'opinione contraria alle vere misure, non può essere la
stessa di quella che l'ha conforme. — No, infatti. — Ma
la parte che s'affida alla misura e alla ragione dovrebbe
essere la parte migliore dell'anima. — E come no? —
Ciò che pertanto si oppone a questa non potrebbe essere
che delle peggiori cose che sono in noi. — Per forza. —
Ora io ho detto questo volendone conchiudere che la
pittura e in generale l'arte imitativa, come eseguisce
l'opera sua restando da lontano alla verità, così si rivolge
B a quella parte di noi che è più lontana dalla saggezza,
e ci si fa amica e compagna per uno scopo che non è nè
sano nè vero. — Precisamente, disse lui. — Dappoco
dunque essendo per se stessa congiungendosi con cosa
dappoco l'arte imitativa produce dei frutti dappoco. —
Così sembra. — Ma forse, dissi io, solamente quella che
parla alla vista o anche quella che all'udito, quella che
diciamo poesia? — Verisimilmente, disse, anche questa.
— Non limitiamoci per altro, dissi io, a prestar fede alla
verisimiglianza che si può dedurre dall'arte pittorica,
C ma veniamo proprio a quella facoltà del nostro animo
cui l'imitazione della poesia si rivolge, e vediamo se è
una cosa seria o no. — Così s'ha a fare. — Or poniamo
la questione a questo modo: l'arte imitativa rappresenta
uomini che fanno azioni forzate o volontarie, e dal farle
si credono felici o infelici e in tutte queste cose si attri-
stano o si allegrano. C'era altro oltre di ciò? — Non c'era
altro. — Forse che in tutte queste cose l'uomo è consen-

(1) Non c'è alcuna contraddizione: il λογιστικόν, la parte razionale, non δοξάζει τἀναντία, non ha opinioni contrarie a verità; ma τῷ λογιστικῷ φαίνεται τἀναντία: ed è giusto dire che anche la ragione riconosce che le apparenze sono contrarie.

taneo con se stesso? O come nel caso della vista era seco D
in discordia ed aveva in sè intorno a una stessa cosa opinioni contrarie, così anche nei suoi atti dissentirà e combatterà seco stesso? Ma, ora che ci penso, non è necessario che su di ciò abbiamo a metterci d'accordo: perocchè nei discorsi di prima tutte queste cose le abbiamo sufficentemente pertrattate (1), riconoscendo insieme che sono infinite le contraddizioni di tal genere di cui a un tempo stesso la nostra anima è piena. — Giusto, disse lui.
— Giusto infatti, dissi io. Ma quello che allora abbiamo E
tralasciato ora mi sembra sia necessario di considerare. — Che cosa? — Un uomo ragionevole, dissi io, cui tocchi una disgrazia, per esempio, di perdere un figlio o altra cosa di cui fa grandissimo conto, dicevamo anche allora, che sopporterà ciò più pazientemente degli altri. — Certamente. — Ed ora vediamo: forse che non se ne dorrà affatto? o ciò è impossibile, e solo avrà misura nel dolore?
— Così piuttosto, disse, sarà il vero. — Ora dimmi di lui 604
quest'altra cosa: forse che credi ch'egli combatta di più la tristezza e le resista quando sia veduto dai suoi uguali o quando si trovi in solitudine egli solo con se stesso? — Molto più, disse lui, quando è veduto. — Ma da solo, io credo, si permetterà d'uscire in molti lamenti di cui si vergognerebbe se qualcuno l'udisse, e farà molte cose che non vorrebbe certo lo vedesse altri fare. — È così, disse lui.

6. — Or ciò che lo conforta a resistere, non è forse
la ragione e la legge; ciò che lo trae a lamentarsi non è B
la sua passione? — È verissimo. — Essendovi dunque nell'uomo allo stesso proposito due spinte contrarie, dovremo dire che è necessario siano in lui (2) anche due

(1) Cfr. IV, pp. 439 C. sgg.

(2) Leggasi ἐν αὐτῷ o anche αὑτῷ coi codici: αὐτώ, proposto dal Morgernstern e accolto dal Burnet, vorrebbe riferirsi a λόγος

⟨agenti⟩. — E come no? — E l'uno sarà pronto ad obbe-
dire alla legge, dovunque la legge lo conduca? — In che
modo? — Dice press'a poco la legge che è una cosa bel-
lissima nelle sciagure serbare quanto più si può tranquil-
lità e non perder la pazienza, poichè di tali casi non è
manifesto il bene e il male, nè per l'avvenire chi si di-
C spera ha alcun vantaggio, nè c'è cosa umana che valga la
pena di esser presa sul serio, e la tristezza poi impedisce
quel provvedimento che in quel frangente sarebbe neces-
sario di prendere al più presto. — Quale provvedimento?
disse lui. — Consigliarsi, dissi io, sull'accaduto, e, come
nel gettito dei dadi, conforme son caduti, rassettar le cose
proprie secondo la ragione ci dimostra essere il meglio,
e non già al primo urto fare come i fanciulli che portano
la mano sulla parte colpita, e indugiarsi a gridare, ma
D avvezzare sempre l'anima a correr senza indugio a medi-
care e a raddrizzare ciò che sia caduto o malato, lasciando
i piagnistei per la medicina. — Questo sarebbe il modo
migliore, disse lui, di comportarsi contro le sventure. —
Ed è, noi diciamo, la miglior parte di noi quella ch'è
disposta a seguire un tal ragionamento. — È evidente. —
E quella che ci rimena ai ricordi dolorosi e alle lamen-
tele, e mai non se ne sazia, non la diremo noi irragione-
vole e oziosa e amica di viltà? — La diremo certo. —
Or questa disposizione, che è quella dell'insofferenza, si
E presta a molte e varie imitazioni; mentre il costume sag-
gio e quieto, essendo sempre simile a se stesso, nè è age-
vole a imitarsi, nè, se altri lo imiti, è facile a capirsi, e
tanto meno nelle feste pubbliche e in mezzo a gente
d'ogni specie raccolta nei teatri. Perocchè per costoro sa-
rebbe imitazione di sentimenti a loro estranei. — Preci-
605 samente. — E poi il poeta imitatore è chiaro che non è

---

e πάθος: ma che λόγος e πάθος siano due cose non c'era proprio bisogno di notarlo ancora.

portato verso una tale disposizione dell'anima, e l'arte sua non è costruita per piacerle, se ha da piacere invece al volgo, ma più verso il carattere irritabile e variabile, per essere questo più facile a imitarsi. — È evidente. — Lo potremmo dunque biasimare giustamente e porlo di riscontro al pittore. Gli somiglia infatti nel far cose, in confronto del vero, di niun conto; e nel rivolgersi a que-st'altra parte dell'anima, anzi che alla migliore, anche B
in questo lo pareggia. E così noi siamo già giustificati di non accoglierlo nella città che vuol essere bene governata, in quanto questa parte appunto dell'anima egli sveglia e alimenta e rende forte da spegnere la parte razionale, come avviene nello Stato qualora uno dando autorità a gente cattiva ponga loro in mano il governo e mandi a male i migliori. Allo stesso modo potremo dire che anche il poeta imitatore metta particolarmente nell'anima di ogni singolo un cattivo governo, ⟨sia⟩ col gratificare alla parte di essa che è stolta e che non distingue nè il più nè il meno, e le stesse cose ora le crede C
grandi, ora piccole, ⟨sia⟩ col mettere insieme dei fantasmi a fantasia e restando alla verità affatto da lungi. — Precisamente.

7. — Non le (1) abbiamo per altro ancora mossa l'accusa maggiore. Infatti l'essere essa capace di guastare anche la gente sensata, all'infuori di pochissimi, è una cosa molto grave. — E come non sarebbe, se fa questo? — Senti e giudica: i migliori infatti di noi ascoltando Omero o un altro qualunque dei poeti tragici imitante D
un qualche eroe che sia in afflizione e che si diffonda per un lungo discorso in piagnistei, o gente che canta e che si batte il capo (2), sai che ci divertiamo e ci lasciamo

(1) Cioè alla poesia imitativa.
(2) Nel κομμός della tragedia.

andare a seguirli pigliandoci interesse, e lodiamo sul serio come un buon poeta colui che più sappia disporci in cotal modo. — Lo so: e come no? — Ma quando a qualcuno di noi capiti un lutto familiare, vedi che ci teniamo invece del contrario, se ci riesca di restare tran-
E quilli e di farci forza, come se questo sia da uomo, e quello che allora lodavamo da femmina. — Lo vedo, disse. — Che senso dunque c'è, dissi io, in cotesta lode? vedere un uomo quale uno non dovrebbe mai essere o se ne vergognerebbe, e non averne schifo, anzi divertirsi e lodarlo! — No, per Giove, disse, non pare
606 ragionevole. — Sì anzi (1), dissi io, se lo consideri sotto un altro punto di vista. — Sotto quale? — Se ti metti in mente che questa parte che è da noi compressa a forza nelle sciagure domestiche ed è affamata di pianti e di lamenti e vorrebbe satollarsene, essendo per natura tale da desiderar ciò, è appunto quella che dai poeti allora è satisfatta e fatta godere; e che ⟨allora⟩ la parte per natura in noi ottima, come quella che non è stata sufficentemente educata dalla ragione e dal co-
B stume, trascura la custodia di questa piagnucolosa, con la scusa che assiste a mali altrui (quasi che per l'uomo non fosse punto disdicevole, quando un altro uomo che dica di esser buono si disperi oltre misura, lodarlo di ciò e compassionarlo), e crede di farci il guadagno del piacere, e non si accontenterebbe di farne senza, tenendo a vile il poema tutto quanto. Poichè io credo che a ben pochi è dato di riconoscere che del male degli altri è pur necessario se ne porti parte a casa nostra: dopo aver

(1) Non credo che questo *si* debba intendersi come approvazione di ciò che ha detto Glaucone, e perciò equivalga a dire che non è ragionevole. Glaucone aveva detto che questa era una cosa senza senso, ora Socrate soggiunge che però sotto un altro punto di vista la si spiega.

infatti nutrito e rinvigorito la compassione pei casi altrui, non è facile reprimerla nelle proprie avversità. — C
Dici verissimo. — E così per il ridicolo, non è lo stesso discorso, che cioè se quelle cose che tu avresti vergogna ⟨di dire o di fare⟩ per far da ridere, sentendole poi nell'imitazione comica o anche privatamente ti divertissero molto, e non le disprezzassi come sciocchezze, faresti lo stesso di quello che accadeva nella compassione? Perocchè quella tendenza che voleva far da ridere e che trattenevi con la ragione entro te stesso per timor di passare per un pagliaccio, allora viceversa la lasci libera e non ti accorgi di fare spesso qualche scappata lasciandoti andare a fare la commedia in famiglia. — Pur troppo, D
disse. — E per le cose veneree pure e per la collera e per tutti i desideri piacevoli o spiacevoli dell'anima che riconosciamo accompagnarsi ad ogni nostra azione, ⟨non s'ha da dire⟩ che la imitazione poetica ci fa lo stesso effetto? Essa nutre infatti tutte queste cose e le adacqua, mentre dovrebbe disseccarle, e ce le costituisce come dominatrici, mentre dovrebbero essere soggette per così diventare noi migliori e più felici invece di peggiori e più sciagurati. — Non saprei dire altrimenti, disse lui. —
Dunque, caro Glaucone, quando tu ti imbatta in lodatori E
di Omero, i quali dicano che fu questo poeta a educare l'Ellade e che per il governo e per la direzione delle cose umane è degno che lo si legga e rilegga fino ad impararlo, e che si deve vivere regolando la vita tutta conforme a questo poeta, bisogna voler loro bene ed averli cari come uomini eccellenti per quanto è da loro, e con- 607
cedere che Omero sia poeticissimo e il primo dei tragici, ma sapere insieme che nella città non si deva ammettere altra poesia che non siano inni per gli Dei o elogi per i buoni. Che se tu ammetterai la Musa del piacere sia lirica sia epica, nella tua città regneranno il piacere e il dolore invece della legge e di quella ragione che per consenso

B costante e comune fu ritenuto essere ottima. — È verissimo, disse.

8. — Or sia questa, dissi, pertanto la nostra difesa, poichè siamo tornati sopra la poesia, per giustificarci d'averla, così com'è, bandita dal nostro Stato: la ragione infatti vi ci costringeva. E acciocchè essa non ci accusi di rusticità e di durezza, vogliamo aggiungerle che il dissenso tra la filosofia e la poesia è di già antico. Infatti e quella *cagna che gracchia crocidando contro il suo padrone* (1), e il *grande nel vuoto ragionar de' stolti* e la *folla delle teste troppo savie* (2), e quelli che hanno
C *sottil consiglio* perchè infatti *sono poveri* (3), e altri esempi infiniti, sono documenti delle antiche loro questioni. Ad ogni modo, sia per detto che noi, se la poesia del piacere e l'imitazione ha da dir delle ragioni per dimostrare che è a posto in una città bene governata, saremmo contentissimi di accoglierla, in quanto che siamo ben consapevoli dell'incanto che esercita anche su noi stessi: ma ciò che teniamo per vero non è poi lecito tra-
D dirlo. Non ti senti infatti trascinare da essa tu pure, e sopra tutto quando tu la veda attraverso Omero? — E molto, disse. — Non è dunque giusto che ella possa ritornare, qualora si scagioni o in un'ode musicale o in qualsiasi altro metro? — Certamente. — E potremmo concedere anche ai suoi avvocati, quanti non son poeti ma amici dei poeti, di parlare di essa anche fuori di

---

(1) Nessuna di queste citazioni è stata identificata: sono tutte espressioni, alcune, come questa prima, non troppo felici, che si palleggiavano tra loro per denigrarsi i poeti e i filosofi.

(2) La lezione dei codici ὁ τῶν διὰ σοφῶν ὄχλος κρατῶν non la si capisce, ma quale sia la vera è impossibile indovinare, poichè non sappiamo affatto che cosa dovesse dire: ho accettato provvisoriamente l'emendamento dell'ADAM che con piccola mutazione dà un senso possibile: ὁ τῶν λίαν σοφῶν ὄχλος κρατῶν.

(3) Quest'ultima citazione potrebbe per il senso riferirsi alle *Nuvole* d'ARISTOFANE, vv. 101, 153 ecc.

metro ⟨e di dimostrare⟩ che non solo è piacevole, ma è anche utile e per i governi e per la vita dell'uomo: e li ascolteremo benevolmente, chè sarà per noi un guadagno, se ci si mostrerà non solo piacevole, ma utile. — E come E
non sarebbe un guadagno? — Ma se no, caro amico, come fa qualche volta chi si è innamorato di qualcuno, qualora creda che il suo amore non sia utile, che a forza sì, ma pur se ne distacca, così anche noi, per l'amore di cotesta poesia che è nato in noi dall'educazione avuta sotto questo bel governo, saremmo ben lieti che la ci po- 608
tesse apparire ottima quanto mai e veracissima; ma fintanto che non sia capace di difendersi, noi l'ascolteremo sussurrandoci insieme però da noi stessi questo discorso che or facciamo e questo incanto, e guardandoci bene di ricadere un'altra volta in quell'amore puerile e volgare. L'ascolteremo bensì, ma sapremo (1) che non dobbiamo dar opera a una tal poesia come fosse seria e partecipe del vero, ma che chi l'ascolta ha da guardarsene temendo per quell'ordine che ha dentro di sè, e ha B
da ritenere per vero ciò che della poesia abbiamo detto. — Son d'accordo pienamente, disse lui. — È infatti un grande cimento, dissi io, caro Glaucone, grande più che non paja quello di diventare o buono o malvagio; nè perchè ci s'innalzi per onori, o per ricchezze, o per dominio qual si voglia, e nemmen per la poesia, è prezzo dell'opera che la giustizia e le altre virtù si trascurino. — Convengo, disse, ⟨e consegue⟩ da ciò che abbiamo in-

---

(1) I codici hanno αἰσθόμεθα δ'οὖν ὡς οὐ σπουδαστέον, con due varianti meno accreditate αἰσθώμεθα ed εἰσόμεθα, ma per il senso meno incomode. Il Madwig congetturò ᾀσόμεθα, e fu seguito dal Burnet, ma il rimedio è peggiore del male: l'Adam ripete l'ἀκροασόμεθα di tre righe di sopra, benissimo, ma non vedo come possa cavarsene il senso ch'egli vorrebbe: «udremo nella convinzione che questa specie di poesia non dovrebbe esser presa sul serio». Il testo è certo guasto e probabilmente lacunoso: per il senso converrebbe ottimamente: ἀκροασόμεθα δ' οὖν, ἀλλ' εἰσόμεθα ὡς κτλ.

C sieme ragionato; e credo che ne converrebbe pure chiunque altro.

9. — E però, dissi io, non abbiamo ancora discorso delle ricompense grandissime della virtù e delle corone che le sono preparate. — È una grandezza straordinaria, disse lui, quella cui accenni, se c'è dell'altro anche più grande di ciò che si è già detto. — E che cosa, dissi io, potrebbe dirsi grande, se dura breve tempo? Perocchè tutto questo tempo dalla fanciullezza fino alla vecchiezza confrontato al tempo tutto intero si potrebbe dire che è assai poco. — Niente anzi, disse, io lo direi. — Ebbene, credi tu che una cosa che è immortale debba affaccen-
D darsi per cotesto tempo così piccolo, e non per tutto quanto? — Per tutto, disse, credo io: ma a che dici questo? — Non ti sei accorto, diss'io, che la nostra anima è immortale e che mai non perisce? — Ed egli guardandomi in faccia meravigliato mi disse: Per Giove, io no: ma tu, o che sai provarmelo? — Se non m'inganno, dissi io: e anche tu ⟨lo sapresti⟩, crederei; poichè non è cosa difficile. — Per me sì, disse lui; e io sentirei volentieri da te questa cosa non difficile. — Allora ascolta. — Basta che tu parli.

E — C'è qualche cosa che tu chiami bene e qualche altra male? — Sì, c'è. — E su questi pensi come penso io? — Che cosa? — Che il male è tutto ciò che corrompe e che distrugge, e il bene ciò che salva e che avvantaggia. — Anch'io, disse. — E che? Non ammetti che per ciascuna cosa c'è il suo male e il suo bene? per esempio, per gli
609 occhi l'oftalmia, e per tutto il corpo la malattia, e per il grano la nebbia, e la carie per il legno e la ruggine per il ferro e per il rame, e, come diceva, presso che in tutte le cose c'è connaturato per ciascheduna il suo male e il suo morbo? — Sì, disse. — Quando, dunque, a che che sia si attacca una cosa di queste, fa cattiva la cosa

a cui s'attacca e all'ultimo la discioglie tutta e la distrugge. — E come no? — È dunque il male e la corruzione ingenita in ciascuna cosa quella che la distrugge; o se non fosse questa a distruggerla, non ci sarebbe altra cosa che la distruggesse: infatti, il bene non c'è pericolo che di- B
strugga alcuna cosa, e neanche ciò che non è nè bene nè male. — E come potrebbe? disse lui. — Se pertanto possiamo trovare in natura qualche cosa che abbia bensì il suo male che la rende cattiva, un male però che non sia capace di dissolverla distruggendola, non sapremo noi già che di una cosa così connaturata la distruzione è impossibile (1)? — Così, disse, è naturale. — E che? dissi io: nell'anima forse non c'è una cosa che la renda cattiva? — Pur troppo, disse lui; tutto ciò di cui ora s'è discorso, l'ingiustizia, l'incontinenza, la viltà, l'igno- C
ranza. — Forse che, dunque, uno di questi vizi, la discioglie e la distrugge? E bada che non ci lasciamo ingannare da credere che l'uomo ingiusto e dissennato, quando sia stato colto a fare il male ⟨e condannato,⟩ egli allora perisca per la sua iniquità che è il male dell'anima. Ma figurati così la questione: come il corpo il male del corpo, che è la malattia, lo consuma e lo distrugge e lo riduce a non essere neanche più corpo, così anche tutte le cose che ora dicevamo per l'azione del loro proprio male, che con l'assediarle e con lo starvi entro le consuma, alla D
fine cessan d'essere: o non è così? — Sì, di certo. — Orsù dunque, anche l'anima fa di considerarla allo stesso modo. Forse che l'ingiustizia che è dentro di essa e l'altra malvagità con lo starvi dentro ed assediarla la corrompe e la guasta finchè la conduca alla morte e la separi dal corpo? — Questo no affatto, disse. — Ma anche questo però sarebbe strano, dissi io, se il male che viene da fuori potesse

(1) È superfluo far notare la debolezza di tutto questo ragionamento che si spiega solo dall'essere introdotto ἐν παρέργῳ.

distrugger qualche cosa, quando quello suo proprio non
possa. — Sarebbe strano infatti. — E, per vero, bada,
E dissi io, caro Glaucone, che neppure dal guasto dei cibi,
un guasto che sia loro proprio, come l'essere stantii o
putrefatti, o qual si sia il guasto, noi non riteniamo che il
corpo debba perire; ma se il guasto dei cibi introduca
nel corpo il guasto del corpo, diremo che esso fu distrutto,
per mezzo di quelli ⟨bensì, ma⟩ da sua propria corru-
zione, che è la malattia: che invece dal guasto dei cibi
che sono altra cosa dal corpo si distrugga il corpo che è
610 altra cosa da essi, da un male estraneo che non v'abbia
posto dentro il male del suo proprio, non potremo cre-
derlo mai. — Dici benissimo.

10. — Per la stessa ragione dunque, dissi io, se la per-
versione del corpo non ingeneri nell'anima la perver-
sione dell'anima, non vorremo creder mai che per opera
di un male altrui senza la sua propria perversità l'anima
perisca, — per il male di un altro, essendo altra. —
È, disse, ragionevole. — O dunque confuteremo queste
B cose come dette non bene, o finchè rimangano inconfu-
tate, non diremo mai che nè per febbre, nè per altra
malattia, nè ancora per uccisione, nè se uno tagliasse il
corpo tutto in pezzetti piccolissimi, non per questo l'ani-
ma possa perir mai, prima che qualcuno ci dimostri che
per cotesti accidenti del corpo è diventata essa più ingiu-
sta e più empia: ma per un male altrui che si manifesti
in altro soggetto, quando non si aggiunga quello che è
C proprio di ciascuno, non permetteremo di affermare che
perisca nè l'anima nè alcuna altra cosa. — Ma certo,
disse, questo nessuno lo dimostrerà mai, che le anime dei
morti per la morte diventino più ingiuste. — Che se, dissi
io, osa venire col nostro ragionamento ai ferri corti, e,
per non essere costretto a riconoscere che le anime sono
immortali, dica che chi muore diventa più tristo e più

ingiusto, allora riterremo che, se è vero ciò che costui dice, la ingiustizia è mortale per chi l' ha, come una malattia, e che chi la piglia muore di questa, che lo uccide D
perchè è sua natura di uccidere, chi n'è più infetto molto presto, chi meno più adagio, e non già come avviene ora che per l'ingiustizia gli ingiusti muojono ⟨solo⟩ quando sono gli altri a fargliela pagare. — Per Giove, disse lui, non sarebbe più una cosa così spaventosa l'ingiustizia se recasse la morte a chi l'accoglie: perocchè sarebbe per lui una liberazione dal male; ma piuttosto io credo che la ci deva parere, tutto all'opposto, quella anzi che uccide gli altri, se ci riesce, e chi l' ha lo rende vitale, e oltre E
che vitale anche sveglio bene: tanto lontano, come si vede, sta di casa dall'essere cagione di morte. — Ben detto, dissi io: poichè, quando la corruzione sua propria e il male suo proprio non sono atti ad uccidere e distruggere l'anima, difficilmente il male che è ordinato per la distruzione di un'altra cosa potrà distruggere l'anima o altra cosa che non sia quella per la quale è ordinato. — Difficilmente, disse, com'è naturale. — Quando pertanto una cosa non perisce di alcun male nè proprio nè estraneo, è evidente esser necessario che quella cosa sia sem- 511
pre; e se è sempre è immortale. — È necessario, disse lui.

11. — Questo dunque, dissi io, sia per ammesso. E se è così, tu vedi bene che ci dovranno essere sempre le stesse anime. Non potrebbero infatti mai diventar di meno, poichè nessuna ne perisce; e neanche di più: che se delle cose immortali una qualunque crescesse di numero, tu capisci che dovrebbe formarsi di cosa mortale, e ogni cosa finirebbe ad essere immortale. — Dici vero. — Ma, dissi io, non lasciamoci andare a creder questo: B
la ragione infatti non ce lo permette; e neppure che nella sua natura più vera l'anima sia una cosa tale da ribboccare di varietà e di disuguaglianza e di differenza, essa con

se stessa. — Come dici? disse lui. — Non è facile, dissi io,
che sia eterna una cosa composta di tante cose e che non
goda di quella sintesi perfetta, quale testè ci è apparsa
l'anima godere (1). — Non è infatti naturale. — Che per-
tanto l'anima è immortale e il discorso d'ora e gli altri
dovrebbero costringerci ⟨ad ammettere⟩: quale poi sia
C essa in verità, non conviene considerarla deturpata dalla
consuetudine col corpo e dagli altri mali, come ora la
vediamo; ma quale essa è quando sia ridotta pura, tale
s' ha da esaminarla diligentemente col discorso, e uno la
troverà molto più bella e discernerà più chiaramente le
varie forme di giustizia e di ingiustizia e tutto ciò di che
si è parlato. Ora di essa invece abbiamo detto il vero
rispetto al come attualmente ci apparisce: l'abbiamo
infatti veduta come quelli che vedono Glauco marino (2),
i quali non potrebbero facilmente distinguere più l'antica
sua forma, poichè delle antiche membra del suo corpo
D alcune furono rotte altre consumate e del tutto guaste
dalle onde e altre se ne sono appiccicate, conchiglie e
alghe e sassi, così da somigliare piuttosto a qualsiasi altro
mostro che a quello che era per natura; e anche l'anima
noi la vediamo in tale stato deturpata da mali infiniti.
Ma, caro Glaucone, è là che dobbiamo guardare. —
Dove là? disse lui. — Al suo amor per il sapere, e ba-
E dare a che cosa attende e quali compagnie essa desidera,

(1) Non credo sia affatto da intendere come una correzione di ciò che precede, ma come una confermazione. Intendi cioè, non già che l'anima essendo immortale non può esser composta e che, essendo prima apparsa composta, quel ragionamento va corretto; ma che è immortale ugualmente, perchè gode di una sintesi perfetta che la costituisce in unità.

(2) È noto il mito:

Qual si fe' Glauco nel gustar dell'erba
Che il fe' consorte in mar degli altri Dei.

Nel Museo nazionale archeologico di Atene, e precisamente in un angolo dell'αἴθουσα Θέμιδος, v'è una statua di giovane tutta coperta di incrostazioni marine. È probabile che Platone avesse in mente qualche caso analogo.

come affine ch'ella è di ciò che è divino e immortale ed eterno, e quale potrebbe diventare se tenesse dietro a questo tutta quanta, e da questo impulso fosse portata su fuori del mare, nel quale ora è, e scrostata dai sassi e dalle conchiglie, che ora a lei cibata di terra, roba terrosa e sassosa e selvatica, le sono concresciute tutt'in- 612
torno per opera di quelle che si dicano beate gozzoviglie. Allora uno potrebbe vedere la sua natura vera se è multiforme o monoforme, e come ed in che modo ella sia. Ed ora abbiamo passato in rassegna abbastanza bene, come io credo, le sue condizioni e le sue forme nella vita umana. — Perfettamente anzi, disse lui.

12. — Pertanto, dissi io, di tutto il resto ci siamo spogliati (1) nel nostro discorso, e non abbiamo portato in- B
nanzi nè le mercedi nè gli onori che ha la giustizia, come dicevate voi che hanno fatto Esiodo ed Omero, ma abbiamo trovato che la giustizia per la sua stessa natura è il più gran bene per l'anima nella sua stessa natura, e che bisogna che questa operi giustamente, abbia ella o non

---

(1) τά τε ἄλλα ἀπελυσάμεθα ἐν τῷ λόγῳ. Così i codici migliori: qualche altro ha ἀπεδυσάμεθα. Non saprei decidere, ma propendo per questa seconda lezione. La prima dovrebbe significare «abbiamo sciolto le altre imputazioni contro la giustizia», ma in questo senso si sarebbe detto piuttosto ἀπελύσαμεν: oltre di ciò questo riassumerebbe solo la parte negativa della dimostrazione, non la positiva del valore che la giustizia ha per sè. Con ἀπεδυσάμεθα il senso sarebbe invece: «ci siamo spogliati di tutte le altre cose», e questo richiama II, p. 361 C, che il giusto deve considerarsi spoglio di ogni cosa salvo che della giustizia: γυμνωτέος δὴ πάντων πλὴν δικαιοσύνης. L'Adam oppone con lo Schneider che Socrate non si sarebbe identificato con l'uomo giusto; ma non è vero che egli si identifichi o avrebbe usato il singolare ἀπεδυσάμην: col plurale ἀπεδυσάμεθα egli non fa che mettersi dalla parte dell'uomo giusto, e questo era il suo diritto e il suo dovere. Aggiunge ancora l'Adam che seguitando Socrate a dire καὶ οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπηνέγκαμεν, non si trova più che a riferir l'ἄλλα. Ma anche a questo si può rispondere che καὶ οὐ ecc. si può intendere per epesegetico: «ci siamo spogliati di ogni altra cosa e così in ispecie non abbiamo addotto» ecc.

abbia l'anello di Gige (1) ed oltre questo anello anche l'elmo dell'Ade (2). — Dici verissimo, disse lui. — Ma adesso, dissi io, caro Glaucone, non ti pare oramai senza pericolo rendere oltre di questo alla giustizia e a ogni
C altra virtù anche quelle mercedi, quali e quante essa ne procaccia per l'anima da parte degli uomini e degli Dei, vivente ancora l'uomo e dopo morto. — Senz'alcun dubbio, disse lui. — Mi restituirete dunque ciò che aveste da me a prestito nel discorso? — E cos'è poi? — Vi ho concesso che il giusto paresse ingiusto e l'ingiusto giusto: poichè voi reputavate (3) che, anche se non era possibile che questo si celasse agli uomini e agli Dei, pure si dovesse ammetterlo nell'interesse del discorso, affinchè la
D giustizia di per sè sola potesse essere giudicata di fronte all'ingiustizia di per sè sola. O non lo ricordi? — Avrei torto, disse, se non lo ricordassi. — Or dunque, poichè la causa è giudicata, io ridomando in nome della giustizia di riconoscere che quella opinione che hanno di essa e gli uomini e gli Dei è ugualmente il parer nostro, affinchè possa ella raccogliere le palme del parere (4) e darle ai suoi fedeli, quando i beni altresì che conseguono dall'essere s'è vista donarli e non defraudarne coloro che
E veramente la raggiungono. — E chiedi, disse, il giusto. — Dunque, dissi io, mi restituirete prima questo, che agli Dei non isfugge quale sia ciascuno di costoro. — Lo restituiremo, disse lui. — E se non isfuggono, l'uno agli Dei dev'esser caro e l'altro in odio, come fummo

---

(1) Cfr. II, p. 359 C.

(2) Che serviva pure a rendere invisibili. In *Il.*, V, 844 sgg., Atena se ne copre per non farsi scorgere da Ares.

(3) Ritengo ἡγεῖσθε, che paleograficamente è meglio accreditato di ᾐτεῖσθε preferito dal Burnet, e sopra tutto assai meglio si conviene con δοτέον εἶναι.

(4) Seguo con Campbell-Jowett ed Adam la lezione pur bene accreditata dai codici: ἃ ἀπὸ τοῦ δοκεῖν κτωμένη δίδωσι, invece di quella raccolta dal Burnet ἀπὸ τοῦ δοκεῖν κτωμένη ἃ δίδωσι κτλ.

d'accordo fino da principio. — È così. — E a chi è
caro agli Dei non riconosceremo che quanto gli accade
da parte degli Dei, tutto accade per il meglio possibile, 613
tranne qualche male necessario causato da un errore pre-
cedente? — Certo che sì. — Così infatti si deve pensare
dell'uomo giusto, si trovi egli in povertà o in malattia o
in qualche altro di quelli che si credono mali, che questo
finirà per lui in qualche bene o in vita sua o dopo la
morte. Perocchè dagli Dei non è mai trascurato chi vo-
glia adoperarsi d'esser giusto e praticando la virtù ag-
guagliarsi a Dio per quanto è possibile ad uomo. — B
È naturale infatti, disse, che un tale uomo non sia tra-
scurato da colui che gli somiglia. — E allora dell'ingiu-
sto dovremo pensare il contrario di ciò? — Senz'alcun
dubbio. — Da parte degli Dei dunque sarebbero questi
i premi per il giusto. — Almeno al parer mio, disse lui.
— E dalla parte degli uomini? dissi io. Se vogliamo porre
le cose come sono, non avviene egli così? I grandi scel-
lerati non fanno essi come quei corridori i quali corrono
bene dalle mosse alla meta, ma non dalla meta alle
mosse? Da principio si slanciano impetuosamente, e da C
ultimo fanno ridere quando scappano via abbassando le
orecchie e senza corona. Quelli invece che sono corri-
dori davvero giungono al termine, guadagnano i premi e
sono coronati. Non avviene così in generale anche per i
giusti? Al termine d'ogni loro azione o conversazione e
della stessa vita loro non son essi lodati e non hanno il
premio dagli uomini? — Certamente. — Sopporterai
dunque che io dica di costoro ciò che tu dicevi degli
ingiusti? Poichè io dirò che i giusti, come siano un po'
innanzi negli anni (1), e tengono nella loro città le D
magistrature maggiori, se ne abbiano voglia, e prendono
moglie di quelle famiglie che più loro aggradano e danno

(1) Cioè quando si siano acquistati fama di giustizia.

le loro figlie a chi preferiscano; e tutto ciò che tu dicevi
di quelli io dico di questi: e viceversa anche per gli
ingiusti ⟨dirò⟩, che i più di loro, anche se da giovani la
facciano franca, alle fine del corso sono colti e se ne
ride; da vecchi poi e miseri sono calpestati nel fango e
dagli stranieri e dai cittadini, e frustati; e tutto il resto
E di quelle che tu chiamavi indegnità, e dicevi il vero (1),
tutte quante fa conto che io te le ridescriva come essi le
patiscono. Ma, come dicevo, guarda se lo ammetti. —
Certamente, disse; poichè dici cose giuste.

13. — Le mercedi pertanto e i premi ed i doni, dissi
io, che vengono impartiti in vita all'uomo giusto dagli
614 Dei e dagli uomini, oltre quei beni che la giustizia per
se stessa assicurava, sarebbero questi press'a poco. —
E sono anche, disse, molto belli e ben saldi. — Ma questi,
dissi io, non sono niente nè per quantità nè per gran-
dezza in confronto di quelli che attendono dopo morte il
giusto e l'ingiusto. E bisogna pur sentirli, affinchè tanto
l'uno quanto l'altro s'abbian tutto ciò che il ragionamento
loro deve (2). — Parla, disse lui, chè non sono troppe le
altre ch'io ascolterei più volentieri di queste. — Ma dav-
B vero, dissi io, ch'io non ti dirò il racconto di Alcinoo (3),

---

(1) Le parole εἶτα στρεβλώσονται καὶ ἐκκαυθήσονται sono evidentemente un richiamo marginale di II, p. 361 E, trasferite poi nel testo.

(2) χρὴ δ' αὐτὰ ἀκοῦσαι, ἵνα τελέως ἑκάτερος αὐτῶν ἀπειλήφῃ τὰ ὑπὸ τοῦ λόγου ὀφειλόμενα ἀκοῦσαι. Che il secondo ἀκοῦσαι debba esser cancellato ho un dubbio solo, ed è se non si debba invece cancellare il primo, ritenendo allora il secondo come dipendente da χρή.

(3) I libri IX-XII dell'*Odissea* erano chiamati Ἀλκίνου ἀπόλογοι, e contengono la narrazione che fa Ulisse ad Alcinoo delle proprie avventure. Or sarà benissimo che questa fosse una frase atta ad indicare storie vecchie e stantìe, ma non bisogna dimenticar poi che nel racconto di Ulisse c'è pure la sua discesa all'Ade. Forse Platone vuol dire che il suo mito non è il semplice sogno d'un poeta.

ma di un uomo molto valoroso (1), di Er (2) figlio di
Armenio, Panfilo di razza; che, tempo già fu, morì in
battaglia, e come si levavano i cadaveri dopo dieci gior-
ni già putrefatti, fu tolto su intatto, e, portato a casa per
fargli il funerale, il duodecimo giorno, quando era già
sulla pira, tornò a vita, e risorto raccontò quello che
laggiuso aveva visto. E narrò, che come l'anima fu uscita
di lui si mise in cammino insieme ad altre molte e giun- C
sero ad un luogo meraviglioso (3), dove nella terra si
aprivan due voragini vicine l'una all'altra, e due altre di
sopra nel cielo dirimpetto: e che nello spazio in mezzo
a queste sedevano dei giudici, i quali, appena pronun-
ciata la sentenza, ai giusti comandavano di andare a de-
stra e all'insù attraverso il cielo, dopo aver applicato loro
davanti i contrassegni del giudizio, e agli ingiusti alla si-
nistra e all'ingiù, anche questi coi contrassegni di dietro
di quanto avevan fatto. E che come egli si presentò gli D
fu detto ch'egli doveva portare agli uomini la novella
delle cose ch'eran là e che gli ordinarono di ascoltare
e guardar bene tutto ciò che era in quel luogo. E vide
da una parte per due corrispondenti voragini, l'una del
cielo l'altra della terra, le anime partirsi appena giudi-
cate; e per le due altre, dall'una sorgerne su dalla terra
piene di squallore e di polvere, dall'altra discenderne
dal cielo altre senza macchia. E quelle che di mano in E
mano sopraggiungevano, parevano come arrivate da un
lungo cammino ed erano ben liete di andare sul prato ad
attendarsi come in un convegno festivo, e a farsi visita
reciprocamente quelle che si conoscevano e ad infor-

---

(1) C'è un bisticcio intraducibile tra 'Αλκίνου ed ἀλκίμου = *valoroso*.

(2) Clemente Alessandrino (*Strom.*, V, 710) lo identificava con Zoroastro. Un Er è nominato da S. Luca, III, 25, tra gli ascendenti di Giuseppe sposo di Maria Vergine. Certo il mito accenna a un'origine orientale.

(3) Corrisponde al prato del mito del *Gorgia*, p. 524 A.

marsi quelle che venivano su dalla terra dalle altre delle cose di là, e quelle che giù dal cielo di quelle di qua. E si raccontavano scambievolmente, le une piangendo e
615 lamentandosi nel ricordare quanti e che mali avessero sofferto e veduto nel viaggio sotto terra (e il viaggio durava mille anni), e viceversa quelle che venivano dal cielo ne narravan le delizie e gli spettacoli di bellezza indicibile. Tante cose, o Glaucone, ci vorrebbe molto tempo a riferirle; ma la sostanza era questa: quanti torti avevano commesso contro qualcuno e quante persone ciascuno aveva offeso, di tutti a parte pagavano la pena, dieci volte per ciascuno, — cioè una volta per ogni spa-
B zio di cento anni, computando cento anni la vita umana, acciò la pena fosse dieci volte la colpa: e se, per esempio, c'erano dei colpevoli di molte morti (1), o che avesser tradito delle città o degli eserciti, o che li avessero gettati in servitù, o fossero stati complici di qualche altra vessazione, di tutte queste cose per ciascuna raccoglievan messe di tormenti dieci volte tanti; e viceversa se altri avevano fatto del bene ed erano stati giusti e pii in questa stessa misura ricevevano il premio loro dovuto.
C Quanto poi a coloro che appena nati morirono, o vissero poco, disse altre cose che non val la pena di ripetere. E della pietà e dell'empietà verso gli Dei e i genitori e dell'omicidio commesso di propria mano descriveva ricambi anche maggiori. Diceva infatti d'essersi trovato presente mentre un'anima domandava ad un'altra dove fosse il grande Ardieo. Questo Ardieo era stato tiranno in una città della Panfilia già mille anni prima di quel
D tempo, e aveva ucciso il vecchio padre e un fratello maggiore e aveva commesso molte iniquità, come si diceva.

---

(1) Preferisco πολλῶν θανάτων alla lezione πολλοῖς θανάτων, perchè, come notava già lo SCHNEIDER, a πολλοῖς, se mai, avrebbe dovuto seguire θανάτου e non θανάτων.

Disse dunque che l'interrogata rispose: — egli non viene, e non potrà mai venir qui. —

14. — Fummo infatti testimoni, continuò quell'anima, anche di questo terribile spettacolo. Come fummo vicini alla bocca ⟨della voragine⟩ prossimi a uscir fuori dopo aver sostenuto tutte le altre prove, vedemmo improvvisamente costui con altri, i più dei quali erano tiranni (v'erano però anche dei privati, di quelli ch'erano rei di delitti gravissimi), che mentre si credevano già di salir su, la bocca li rifiutava, e mandava un muggito ogni E
qualvolta qualcuno di così insanabili nella lor malvagità, o che non avesse pagata ancora sufficentemente la pena, tentasse di uscire. E qui degli uomini selvaggi, narrava, infocati a vedersi, ch'erano lì presso, udito il suono, alcuni ne afferravano e li conducevano via, e Ardieo ed altri, legati mani piedi e testa, li gettavano a 616
terra e li scuojavano, poi li traevano fuori della strada cardandoli come lana sulle spine, e a quanti continuavano a passare spiegavan le lor colpe e come li si trascinavano per precipitarli nel Tartaro (1). E qui disse ⟨ancora quell'anima⟩ che di tanti spaventi e così diversi che avevano passato li vinceva tutti questo, di aver a sentire quel muggito ciascuno mentre era lì per salir su, e che com'era silenzio ciascun'anima era lietissima d'uscire.

Tali ⟨, continuava Er,⟩ erano press'a poco i giudizi e B
le pene, e viceversa in corresponsione le ricompense. E ⟨diceva che⟩, come ciascun'anima era rimasta sul prato sette giorni, levatesi di lì dovevano l'ottavo mettersi in cammino per giungere il quarto (2) in un luogo donde

(1) Anche nel *Fedone*, p. 113 E, tutti gli insanabili vengono gettati nel Tartaro, donde non escono più.

(2) Anche l'anima di Er rimane dunque sette giorni sul prato, aggiungi quattro giorni di viaggio che fanno undici; e il dodicesimo ritorna nel corpo.

potevano vedere una luce diritta (1) che si stendeva dall'alto attraverso il cielo tutto e la terra, come una colonna, molto simile all'iride, ma più splendida e più pura; e che a questa giungevano procedendo una giornata di cammino (2), e di lì vedevano nel mezzo della luce fis-
C sate al cielo le estremità dei suoi legami (3). Poichè questa luce era il cingolo che tiene unito l'universo, come le fasce che legan le triremi, così anche questo abbracciando tutta la circonferenza. Fra queste estremità era disteso il fuso della Necessità per mezzo del quale avvengono tutte le circonvoluzioni, il fusto del quale e l'uncino sono di adamante, e il fusajolo misto di questo e d'altre specie.
D E diceva che la natura del fusajuolo era questa: la for-

---

(1) Dunque non può essere la Via Lattea, che è curva: la similitudine con l'iride si riferisce soltanto al colore.

(2) Cioè tutto il quarto giorno, al principio del quale avevano cominciato a veder la luce.

(3) La colonna luminosa è comunemente intesa per l'asse dell'universo che passa pure per il centro della terra essendo la terra al centro di esso universo: ma non si vede come questo possa conciliarsi con ciò che dice subito dopo, che questa luce era il cingolo che teneva unito tutto l'universo come gli ὑποζώματα delle navi. Che queste fossero cinture o corazze di gomene legate intorno di fuori alla carcassa della nave, acciò bagnandosi e restringendosi contribuissero a tenerla insieme, ormai non è più dubbio. Ora un asse che passa per di dentro in nessun modo è paragonabile ad una cintura che lega intorno di fuori. Oltre di ciò questo non può essere l'asse del mondo, se l'asse del mondo immediatamente dopo è detto essere invece il fuso della Necessità. Credo per ciò si deva intendere altrimenti. Innanzi tutto dove sono queste anime? Nè dentro la terra evidentemente, nè sopra della terra: esse sono in luogo dove vedono il cielo e la terra e ciò che abbraccia insieme il cielo e la terra; sono nel κόσμος νοητός e si preparano a tornare nel κόσμος ὁρατός. Infatti ne vedono di lontano l'involucro luminoso in forma di colonna diritta: come poi sono vicine, si accorgono che alla estremità la colonna si chiude con un nodo, così che l'universo vi resta chiuso dentro. Questa luce rappresenta l'anima del mondo. Quando infatti, nel *Timeo*, Dio crea il mondo, p. 34 B, « postavi l'anima nel mezzo la distese da per tutto e con questa stessa anche di fuori *avvolse* il corpo »: e più oltre, p. 36 C, l'anima « dal centro fino all'estremo cielo intessuta e di fuori intorno *coprendolo* » ecc. Nel punto del nodo, che è il centro della luce, si infila il fuso della Necessità, che è appunto l'asse dell'universo.

ma come quelli che si hanno qui; e da ciò che diceva bisogna pensare che fosse, press'a poco, come se in un grande fusajuolo cavo e forato attraverso ve ne fosse dentro un altro simile e minore che combaciasse, come le scatole che son l'una dentro l'altra: e così analogamente un terzo e un quarto e altri quattro. Perocchè sono otto
tutti insieme i fusajuoli che sono l'uno dentro l'altro e E
mostrano superiormente le loro labbra in forma di cerchi e intorno al fusto mostrano come il dorso continuato d'un fusajuolo solo, e questo fusto passa da parte a parte per il centro dell'ottavo (1). ⟨Disse⟩ che pertanto il primo fusajuolo e più esterno ha il labbro del cerchio più largo di tutti, quello del sesto in secondo luogo, in terzo quello del quarto, in quarto quello dell'ottavo, in quinto quello del settimo, in sesto quello del quinto, in settimo quello del terzo, in ottavo quello del secondo (2). E quello del più grande era variegato (3), quello del settimo splen-

(1) Sono appunto otto emisferi concentrici l'uno dentro l'altro e imperniati tutti sull'asta del fuso; e vengono contati dall'esterno, così che il più largo è il primo, il più stretto e aderente al fuso è l'ottavo. Il dorso continuato che mostrano di fuori non è nè il piano superiore risultante dalle otto labbra concentriche dei fusajuoli, come vorrebbe l'Adam, nè la curva inferiore, ma la curva circolare, cui più propriamente si conviene per la sua conformazione il nome di dorso. Con questi fusajuoli sono rappresentati il cielo delle stelle fisse e quelli dei sette pianeti in quest'ordine, a cominciare dal di fuori: Stelle fisse, Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, Sole, Luna, come sono anche nel *Timeo*, ed è l'ordine pitagorico.

(2) La differente larghezza delle labbra dei singoli emisferi nelle quali sono fissi i pianeti rappresenta la distanza dell'una orbita dall'altra. Anche quest'ordine deve rappresentare certe proporzioni di numeri determinati secondo la dottrina pitagorica. Secondo il prof. Cook Wilson, presso Adam, si avrebbe il seguente diagramma:

Ordine dei fusajuoli:

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8.

Ordine della larghezza del labbro:

1. 8. 7. 3. 6. 2. 5. 4:

dove notiamo una simmetria di coppie la cui somma costante è il 9.

(3) Stelle fisse.

didissimo (1), quello dell'ottavo (2) prende il colore dal
617 settimo che lo illumina, quello del secondo e quello del quinto simili tra loro e più gialli degli altri (3); il terzo ha un colore bianchissimo (4), il quarto tende al rosso (5), e il sesto per bianchezza vien secondo (6). E tutto quanto il fuso gira su se stesso d'un moto uniforme, ma mentre il tutto è così traslato, i sette cerchi di dentro girano lentamente in senso contrario al moto di esso
B tutto, e di questi va più rapido l'ottavo, e in secondo luogo e con velocità uguale tra loro il settimo, il sesto ed il quinto: terzo in velocità, come ad essi pareva, andava il quarto nella sua circolazione retrograda; e quarto il terzo e quinto il secondo (7); e il fuso gira sulle ginocchia (8) della Necessità. E sopra i cerchi di esso fuso in alto siede su ciascuno una Sirena trascinata con esso nello stesso moto, la quale continua ad emettere una voce sola in un solo tono, e di tutte otto insieme risulta un' armonia (9). — Tre altre poi ve ne
C sono sedute in giro a uguali intervalli e sono ciascuna in un suo proprio trono, le tre figlie della Necessità, cioè le Moire, vestite di bianco con bende intorno al capo, Lachesi, Cloto ed Atropo, e cantano sull'armonia

(1) Sole.
(2) Luna.
(3) Saturno e Mercurio.
(4) Venere.
(5) Marte.
(6) Giove. — Secondo il citato autore anche questa enumerazione, a seguirne l'ordine, dà ancora la somma di 9:

1. 7. 8. 2. 5. 3. 4. 6.

(7) I pianeti anche nel *Timeo* (p. 38 C-D) si muovono quanto a sè secondo il moto del diverso, mentre vengono poi anch'essi conglobati e trasportati nel moto universale.

(8) La frase ricorda quella nota e omerica θεῶν ἐν γούνασι κεῖται; perciò non si deve sofisticare troppo sulla posizione dell' Ἀνάγκη nel filare. Basti ricordare che le leggi del mondo fisico si chiamano ἀνάγκαι.

(9) L'armonia delle sfere è data da un octacordo.

delle Sirene, Lachesi quello che fu, Cloto quello che è,
Atropo quello che sarà: e Cloto toccando di tanto in
tanto con la destra la circonferenza esteriore del fuso
l'ajuta a girare, e Atropo con la sinistra quelle di den-
tro al modo stesso, e Lachesi le tocca ora l'una ora
l'altra, ora con l'una mano ora con l'altra. D

15. — ⟨E raccontò⟩ che come pertanto essi giunsero
quivi, subito dovettero andare da Lachesi; e che un jero-
fante prima di tutto li dispose in ordine, e prendendo
poi dalle ginocchia di Lachesi le sorti e i paradimmi
delle vite, salito sopra un alto pulpito disse: Questo dice
la vergine Lachesi, figlia della Necessità: Anime efimere,
è questo il principio d'un altro periodo di quella vita
che è un correre alla morte. Non sarà il demone a sce- E
gliere voi, ma sceglierete voi il vostro demone (1). E il
primo tratto a sorte scelga primo la vita nella quale
poi dovrà di necessità essere legato. La virtù non ha
padrone (2): secondo che ciascuno la onora o la dispre-
gia, avrà più o meno di lei. La colpa è di chi sceglie: Dio
non ne ha colpa (3). — Detto questo, egli sparse le sorti
in mezzo a tutti, ed ⟨Er raccontava⟩ che ciascuno rac-
colse quella che gli era caduta più vicina, all'infuori di
lui, e che a lui non lo permisero. E che come ciascuno
l'ebbe raccolta gli fu noto il numero che aveva sortito. 618
Che poi di nuovo ⟨il jerofante⟩ pose loro innanzi di-
stesi in terra i paradimmi delle vite, in numero assai
maggiore di quanti erano i presenti. E ve n'erano d'ogni
specie: chè v'erano le vite di tutti gli animali e altresì

(1) Questo è contro la credenza generale che ad ogni uomo nascendo fosse dato in sorte il suo genio dal quale dipendeva poi la sua sorte secondo era benefico o malefico. Di questi genii che governano la vita degli uomini PINDARO parla spesso.

(2) Cioè: nessuno ha il privilegio di possedere la virtù, ma ciascuno può liberamente procacciarsela.

(3) Cfr. *Tim.*, p. 42 D.

le vite umane tutte quante. Tra esse infatti v'erano tirannidi, alcune che duravano sino alla fine, altre che a metà si guastavano e terminavano con la povertà, con gli esigli e la miseria: e v'erano vite d'uomini famosi, quali
B per l'aspetto sia di bellezza o di vigore corporale e prodezza, in ogni esercizio, quali per nobiltà e per le gesta dei maggiori; e così di malfamati al modo stesso; e parimenti anche di donne. Una graduatoria (1) delle anime però non c'era, poichè di necessità secondo la vita che sceglieva diventava ciascuna differente. Il resto era mescolato tutto insieme, ricchezza e povertà, malattie e sanità; e v'erano pure stati di mezzo.

E qui, com'è naturale, Glaucone mio, sta tutto il pe-
C ricolo per l'uomo, e per questo è necessario aver la massima cura, affinchè ciascuno di noi, trasandando tutte le altre scienze, di questa sola scienza sia indagatore e discepolo, se donde che sia sia mai capace di impararla e scoprir quella la quale lo renda e atto e intendente, dopo aver sceverato la vita buona e la cattiva, a preferir sempre e da per tutto la migliore possibile, e, ripensando a tutte quelle cose che finora sono state dette e congiunte e distinte in rapporto alla virtù della vita, a
D conoscere che bene o che male produce la bellezza mista a ricchezza o a povertà e in quali disposizioni dell'anima il produca, e così la nobiltà o la ignobiltà, la condizione privata o le magistrature, la forza o la debolezza, la

(1) ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι, διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἑλομένην βίον ἀλλοίαν γίγνεσθαι. CAMPBELL-JOWETT interpretano: «Non v'era alcun carattere determinato nei modelli delle loro vite; perchè il carattere era dato all'individuo dalla vita che l'anima aveva scelto». Ma io non capisco: se il carattere era dato dalla vita che sceglievano, il carattere era dunque nel suo modello. Credo più semplice intendere che le anime non portavano con sè il grado che avevano nella vita precedente da conservarne traccia nella nuova, ma che abbandonavano interamente la condizione di prima per assumere quelle della nuova vita: non avviene cioè secondo quella trasmigrazione di cui si parla nel *Timeo*, la quale avviene secondo i meriti o i demeriti.

prontezza d'ingegno o la tardità, e tutte le altre simili cose
che l'anima porta con sè dalla natura o che viene acqui-
stando, che cosa producano quando siano miste insieme,
così che egli sia capace, da tutte queste cose argomen-
tando, di eleggere, tenendo presente la natura dell'anima,
tra la vita peggiore e la migliore, peggiore chiamando E
quella che la trarrebbe ad essere più ingiusta, migliore
quella che ad esser più giusta. E a tutto quanto il resto
darà un addio; poichè abbiamo veduto che e per questa
e dopo la morte questa è la miglior scelta. All'Ade infatti
l'uomo deve andare tenendo fissa come adamante questa 619
persuasione, affinchè anche laggiù sia incrollabile da-
vanti alle ricchezze e a simili altri guai, e non si lasci
andare alle tirannidi o ad altri affari di tal fatta, sì da
compiere mali irrimediabili, e patirne egli stesso anche
di maggiori, ma sappia sempre scegliere tra queste la vita
di mezzo e fuggire gli eccessi dall'una e dall'altra parte
per quanto è possibile e in questa vita e in tutta quella
avvenire: così giunge infatti l'uomo alla maggiore feli- B
cità.

16. — E così pertanto anche allora quel messo del
mondo di là raccontò aver parlato il jerofante: — anche
all'ultimo che giunga e scelga con giudizio e viva conse-
guentemente è proposta una vita da contentarsene: nè
sia negligente colui che comincia la scelta, nè chi è l'ul-
timo si perda di coraggio. — E come ebbe dette queste
cose, disse che il primo sorteggiato andò a scegliersi la
tirannide più grande, e la scelse per sua sciocchezza e
cupidità, senza aver esaminato sufficentemente ogni cosa, C
e non si accorse perciò che dentro v'era il destino di
mangiarsi i propri figli con altre simili sciagure: che
come poi la esaminò a proprio agio, si battè il capo e
pianse la sua scelta, senza tener conto degli avvertimenti
del jerofante; poichè non incolpava sè dei propri mali,

ma la fortuna e gli Dei e ogni cosa piuttosto che se
stesso. E che costui era uno di quelli che venivano dal
cielo, e che era vissuto nella vita di prima in una città
bene ordinata, e senza filosofia, ma per buon abito sol-
D tanto, aveva praticata la virtù. E che si poteva dire che
non erano i meno quelli che venivano dal cielo ed erano
colti a questi lacci, appunto perchè non erano provati dal
dolore. Quelli invece che venivano dalla terra per la
maggior parte e avendo essi patito e avendo veduti gli
altri a patire non facevano la scelta a precipizio. Così,
oltre che per la fortuna del sorteggio, per la maggior
parte delle anime avveniva uno scambio di beni e di
mali. Poichè, se uno sempre, quando giunga alla vita di
E qua, si dia a filosofare sanamente, e la sorte della scelta
non gli tocchi tra gli ultimi, c'è per lui probabilità, giu-
sto quanto Er riferiva di quel mondo, non solo di esser
felice in questa terra, ma che anche il viaggio di qui a
là e di nuovo a qui non sarà sotterraneo e malagevole, ma
piano e per il cielo. — E diceva che era uno spettacolo
che meritava di essere veduto, come le anime una per
620 una sceglievano le vite. — Infatti era a vedersi compas-
sionevole insieme e ridicolo e meraviglioso. Poichè per
lo più si sceglieva conforme le abitudini della vita pre-
cedente. E disse che vide l'anima ch'era già stata di Orfeo
scegliere la vita di un cigno, non volendo, per odio del
sesso femminino onde aveva avuta la morte, venire al
mondo generata in corpo di donna; e quella di Tamiri (1)
scegliersi la vita di un usignuolo; e che vide un cigno pas-
sare alla scelta della vita d'un uomo, ed altri animali
B musici similmente. E quella che fu sorteggiata per ven-
tesima si scelse la vita di un leone; ed era l'anima di
Ajace Telamonio, che rifuggiva da essere uomo ricor-

---

(1) Tamiri, cantore tracio, si era vantato di vincere le Muse, ed esse gli tolsero l'arte del canto. Cfr. *Il.*, II, 594-600.

dando il giudizio delle armi. E veniva di seguito quella d'Agamennone; e anche questa in odio del genere umano per le sciagure sofferte cambiò con la vita dell'aquila. E l'anima d'Atalanta sorteggiata intorno alla metà, vedendo i grandi onori di un atleta, non potè passar oltre, ma se la prese. E dopo di questa disse che vide l'anima C
di Epeo figlio di Panopeo passar nel corpo di una donna esperta di lavori, e più oltre tra gli ultimi quella del buffone Tersite vestirsi le forme di una scimia. Che finalmente l'anima d'Ulisse sortita per caso ultima di tutte andò per scegliere, e per la memoria delle passate fatiche sollevata ormai da ogni ambizione cercava girando intorno molto tempo la vita d'un uomo privato e senza pensieri, e che a stento la trovò abbandonata in disparte e trascurata dagli altri, e vedutala disse che avrebbe fatto lo stesso anche se fosse stata sor- D
teggiata per la prima, e tutta contenta se la prese. E che allo stesso modo anche dalle altre bestie passavano negli uomini o dall'una all'altra specie, le inique tramutandosi in animali selvatici, le giuste in mansueti, e che avvenivano combinazioni d'ogni specie. E che com'ebbero pertanto tutte le anime scelta la lor vita, nello stesso ordine che erano state sorteggiate si presentavano a Lachesi; e che quella prendeva il demone che ciascuna s'era eletto e glielo mandava custode della sua vita e coesecutore della sua scelta. E che il demone dapprima conduceva l'anima E
da Cloto per convalidare sotto la sua mano con un giro del fuso il destino che avea eletto: toccato questo fuso, la conduceva di nuovo dove Atropo filava per fare irrevocabile il destino; e di qui senza volgersi indietro andava sotto il trono della Necessità e uscito fuori attraverso di 621
quello, poichè anche gli altri vi furonò passati, andavano tutti quanti alla pianura di Lete attraverso a un calore e a un'arsura terribili; poichè quello era deserto di alberi e di quanto germoglia dalla terra. Che pertanto si

attendarono, essendo già sera, presso il fiume Amelete (1) la cui acqua nessun vaso è atto a trattenerla: che pertanto è necessario lì per tutti di bere una certa misura di quell'acqua, e che quelli cui la prudenza non trattiene ne bevono di più di quella misura; e ognuno che beve perde
B la memoria di ogni cosa. E che come si furon coricati, alla mezza notte si levò un tuono e un terremoto, e subito di lì furon traslati in su chi di qua chi di là al loro nascimento sprizzando come stelle. Ma che a lui fu impedito di ber l'acqua; e come poi e per che modo fosse tornato al proprio corpo ⟨affermò di⟩ non sapere, se non che all'improvviso aperti gli occhi in sull'aurora si trovò a giacere sulla pira.

E così, o Glaucone, si è salvato ⟨dalla dimenticanza⟩
C questo mito e non perì; il quale potrebbe salvar anche noi, se gli vogliamo prestar fede: così passeremo felicemente il fiume Lete e non ci contamineremo nell'anima nostra. Se dunque daremo retta a me, ritenendo l'anima immortale e capace di reggere a tutti i beni e a tutti i mali, ci atterremo sempre alla via che mena all'alto e in tutti i modi praticheremo la giustizia insieme alla prudenza, per serbarci così amici con noi stessi e con gli Dei, tanto mentre rimaniamo qui su questa terra, quanto
D dopo che ne avremo avuto i premi che i vincitori vanno a raccogliere, e per poter essere felici e quaggiù e nel viaggio millenario di che abbiamo ragionato.

FINE.

(1) Il fiume della incuria o della trascuranza.

# APPENDICE

## CORREZIONI AL MANOSCRITTO ORIGINALE

N. B. La lezione dopo la linetta – è quella del manoscritto.

### Prolegomeni.

Pag. 7, l. 24: con l'osservare – da osservare
» 9, l. 15: dunque non è più utile – dunque è più utile

### Versione.

330 B nota (2): è ripetuto – è copiato
333 E: costui sarà ⟨capacissimo⟩ anche di difendersi? – costui sarà anche di difendersi?
337 A: « dodici quanti sono? » – quanto sono dodici
354 B: ad assargiarla – a tastarla
359 C: che ogni essere naturalmente – che tutta la natura naturalmente
ib. traviato – traviata
360 A: voltando di dentro il castone diventare invisibile, e voltandolo di fuori visibile – voltar dentro il castone e diventare invisibile, e di fuori visibile
361 A: ponendo mano accortamente – ponendo mano bene
363 B: Ghiande nei rami sommi portare ed api nel tronco – Ghiande portare nei rami sommi ed api portare nel tronco
365 B: Forse con la giustizia l'alta torre – Forse con la giustizia io l' alta torre
368 A: O figli d'Ariston – O figli d'Aristone.
370 B: Quando, disse lui, uno una sola – Quando, disse lui, uno una
372 B: e eccellenti focacce – e famose focacce
375 B: E anche quanto all'anima – E quanto all'anima
376 B: se non per il conoscere – se per il conoscere

379 D: Per la terra divina l' orribile fame l' incalza – Dira orribil fame per la terra divina lo incalza

380 A nota (2): Aesch., *fr.* 159 W.-V. – *Aesch.* fr. 120 [Poichè il Fr. per i frammenti d'Eschilo usa sempre l'edizione dei Wecklein-Vitelli, notiamo il fr. col numero di questa edizione]

386 C: Vorrei sendo di sopra la terra [*ms.* della terra] servire a [mercede
Presso un diseredato, ove [*ms.* dove] il cibo ecc.
Più che su tutti i morti dell'Ade [*ms.* i morti che perirono] [avere l' impero

386 D: E le case mostrasse ai mortali ed agli immortali
Mucide, paurose, che in odio ecc.
– E le case ai mortali non mostrasse terribili ed agli
Immortali, muffite, che in odio ecc.

ib. Oh guarda, or dunque, si trova ancor nelle case dell'Ade
Uno spirito e un'ombra, ma dentro son vuoti di senso
– Oh guarda, or dunque pure nelle case dell'Ade si trova
Uno spirto e una forma, ma vuoti son dentro di senso

ib. Egli solo è cosciente; le altre ombre – Ei solo è consciënte, le altre ombre

ib. L'anima via dalle membra, volando – L'anima dalle membra via volando

387 A: Se ne fuggì stridendo – Se ne andò pigolando

ib. E come i pipistrelli nel fondo d'un mistico speco
stridono, svolazzando, se alcuno di loro giù cada
Dalla fila onde stretti l'un l'altro si reggon sul sasso,
Così
– E come i pipistrelli nel profondo d'un mistico speco
Van stridendo e volando, poichè alcun di loro giù cada
Della fila onde stretti si sostengon l'un l'altro sul sasso,
Così

388 A: Sopra il fianco talora giacente – Talora sopra il fianco giacente

388 B: Uno per uno chiamar – Chiamare uno per uno

388 C: O che pietade! un uom – O che pietade! un uomo

ib. Miei d'intorno alle mura inseguito – Miei d'intorno alle mura perseguito

388 D: Ahimè, ahimè, che il fato vuol l'uomo al mio cuore più [caro
Sarpedòn, dal figliuol di Menezio Patròclo si domi!
– Ahi ahi per me chè il fato vuol che l'uomo al mio cuore [più caro
Sarpèdone dal figlio di Menezio Patròclo si domi!

389 A: Inestinguibil riso scoppiò [*ms.* scoppiò allora] tra i Numi [beati
Quando videro Efesto per casa [*ms.* per la casa] in faccende [girare

390 A: Ubbriaco, di cane hai la faccia – Ubbriaco, di cane tu hai la faccia

ib. sian pronte le mense – pronte siano le mense

390 B: Il coppier nelle tazze lo versi – Il coppiere lo versi nelle tazze

ib. Che morire di fame – Morire di fame
390 D: Percotendosi il petto – Battendosi il petto
ib. Tollera, o cuore, che hai pur tollerato – Tollera, o cuor, che hai pure tollerato
390 E: Placano i doni gli Dei – Placano i Numi i doni
ib. Ben di te vendicarmi vorrei – E di te vendicarmi vorrei ben
408 A: Ne succhiarono il sangue e vi sparsero – Succhïatone il sangue vi sparsero
413 D: e si ha da guardare, – come – e si ha da guardare, come
413 E: in mezzo a degli spaventi – in mezzo agli spaventi
ib. in mezzo a piaceri – in mezzo ai piaceri
ib. l'oro nel fuoco, – se uno – l'oro nel fuoco, se uno
417 A: da coppe d'oro o d'argento – da oro o argento
427 E: e temperante e giusta – e temperante (saggia) e giusta
428 E: che è in questa che presiede – che in questa è, in questa che presiede
430 D: la saggezza – la saggezza (temperanza) [E così per tutta la sigla D]
430 E: la temperanza – la saggezza (temperanza)
431 B: chiamato temperante – chiamato saggio (temperante)
431 D: anche temperante – anche saggio (temperante)
431 E: la temperanza – la saggezza (temperanza)
ib. la temperanza – la temperanza (saggezza)
433 B: la temperanza, la fortezza e la prudenza – la temperanza, la saggezza e la prudenza
438 D: e di quelle che hanno quelle tali qualità ⟨sono relative⟩ quelle che hanno quelle tali qualità – e di quelle che hanno qualità quelle che hanno qualità
441 B: per Giove – per Zeus [In tutta l'opera, su cinquanta quattro volte, si ha sempre «per Giove», all'infuori di pp. 441 B, 444 A, 493 C e 521 B. Ma poichè «per Zeus» a pp. 515 B e «Zeus Liceo» a p. 565 B dal Fr. stesso furono corretti in «per Giove», e in «Giove Liceo», anche in questi quattro luoghi si pensò bene di correggere «per Giove». Vero è che il nome «Zeus», non nella formola «per Zeus», compare ancora sei volte nel testo e tre volte nelle note.... E lì abbiamo lasciato stare come era nel ms.].
444 A: per Giove (cfr. 441 B)
444 C: non c'è punto differenza dal salubre e dal malsano; come ⟨sono⟩ quelli quanto al corpo, queste ⟨sono⟩ quanto all'anima – non c'è punto differenza col salubre e col malsano; come quelli quanto al corpo, queste quanto all'anima
450 B: non stancarti tu – non lasciarti rincrescere tu
451 E: dissi io – disse
454 A: credono non di contendere – credono di contendere
457 D: la sua prole – la prole sua di lui
458 B: se tu me lo concederai – se tu me lo concedi
ib. se tu me lo concedi – se tu me lo conceda
461 C: alcun tale loro frutto – alcun tal frutto
467 D: e alle altre di condurli se ne guarderanno – e alle altre se ne guarderanno
469 A: degli uomini almi custodi? – degli uomini in terra custodi?

470 C: la razza Greca è con se stessa familiare – la razza Greca è seco stessa di famiglia
475 C: ⟨e cioè filosofo⟩ – (filosofo)
ib. ⟨amico del sapere e cioè⟩ filosofo – amico del sapere (filosofo)
480 A: filosofi ⟨e cioè amici del sapere⟩ – amici del sapere (filosofi).
484 A: Gli amici del sapere – gli amici del sapere (filosofi)
ib. B: amici del sapere – amici del sapere (filosofi)
489 C: non è facile che l'occupazione migliore – [Nel ms. prima era *l'instituzione*, poi *l'occupazione* e infine *l'intento*. Abbiam preferito *l' occupazione*]
493 C: per Giove; cfr. 441 B
505 D: dei beni invece a nessuno basterebbe acquistarne di apparenti – beni invece a nessuno basterebbe acquistare di apparenti
506 B: O quest'uomo! – Quest'uomo!
ib. D: Ora che siamo prossimi alla fine – [Così il Fr., ma nel ms. queste parole sono sottosegnate con puntini e in margine vi sono tre crocette. Forse il Fr. pensava che si poteva rendere, come fanno altri, « come se già fossi giunto al fine »?]
ib. Chè l'interpretazione ecc. [E vuol dire: chè l'interpretazione e l'esposizione del padre ce la farai un'altra volta]
515 C: costoro, dissi io, potrebbero – costoro potrebbero
516 D: di sopra la terra – di sopra della terra.
521 B: per Giove; cfr. 441 B
527 A: e sempre di tali voci usano – ed emettono tali altri suoni
531 B: e questi e quelli, preponendo l'orecchio all'intelletto – e tutt'e due ponendo l'orecchio innanzi all'intelletto
ib. C: e perchè gli uni ⟨sì⟩ e gli altri ⟨no⟩ – e perchè gli uni e gli altri
532 C: tutto questo lavorio delle arti – tutto questo lavoro delle arti
535 D: ami ascoltare altrui – ami udire a.
537 A: come si fa coi cuccioli? – come si fa coi canini?
540 A: quelli che si siano conservati – quelli che se ne siano c.
545 A: e, alla lor volta, l' oligarchico e il democratico – e l' oligarchico alla lor volta e il d.
546 C: Di questo il primo rapporto epitrito, triplicato, combinato col numero cinque, dà due armonie, la prima rappresentata da un quadrato, cento per cento, l'altra eguale, per una dimensione, a cotesta, ma rettangolare, formata da cento numeri ricavati col quadrato da diametri razionali del numero cinque, diminuito ciascuno d'una unità, oppure irrazionali ⟨diminuito ciascuno⟩ di due, e di cento cubi del numero tre. – Di questo il primo rapporto epitrito congiunto con la cinquina [*nel ms. è soprascritto* la cifra cinque] elevato alla terza potenza (3) dà due armonie, la prima quadrata moltiplicata per cento, l'altra per un lato della stessa lunghezza, per l'altro oblunga ⟨consistente⟩ di cento numeri ⟨costruiti in quadrato⟩ sulla diagonale razionale ⟨d'un quadrato⟩ che ha cinque di lato, mancandone uno per ogni quadrato, e due sulla diagonale irrazionale, e di

cento cubi di tre. – *La nota* (3) *poi del ms. suona così:* Il rapporto epitrito è di 3: 4 [*o non si ha a dire: è di 4: 3?*]: aggiungiamo il 5 e avremo indicato coi primi due numeri i cateti, col terzo l'ipotenusa del triangolo rettangolo: eleviamo questi numeri al cubo e avremo $3^3 + 4^3 + 5^3 = 27 + 64 + 125 = 216$. [Poichè il Fr. stesso apponeva in margine l'avvertenza che di questo tratto non aveva ancor fatta la revisione, ci siamo rivolti alla gentilezza del prof. Gian Antonio Maggi, Ord. di Meccanica razionale presso la R. Univ. di Milano, perchè ci venisse in aiuto nella decifrazione di questa vera *crux interpretum*. Tanto la traduzione, che si legge nel testo, quanto la relativa nota (1) a pag. 340 sono appunto del Maggi. Il quale ci faceva ancora osservare che cercò di rendere il testo greco seguendo, come il Fraccaroli, l'interpretazione del Jowett. Ma dal Jowett e dal Fraccaroli si scostò subito in principio, interpretando τρὶς αὐξηθεὶς con *triplicato* (e cioè $4/3 \times 3 = 4$), e intendendo πεμπάδι συζυγεὶς con $4 \times 5^2 = 100$. Per tal modo moltiplicando 100 per 100 (ἑκατὸν τοσαυτάκις) egli ottiene, con un processo più semplice di quello del Jowett, il numero 10000, che il Jowett indica come prima ἁρμονία. Del τρὶς αὐξηθεὶς il Jowet non si vede bene quale caso faccia. Il Fraccaroli se ne scosta pure, interpretandolo con *elevato alla terza potenza*, donde segue il risultato della nota (3), notevole, certo, ma non si saprebbe come conciliarlo con le parole δύο ἁρμονίας παρέχεται. Infine il rapporto epitrito va inteso come 4: 3 e non come 3: 4; altrimenti il conto non torna. Del resto cfr. i lessici alla voce ἐπίτριτος].

549 E: in simili casi ricantare.... – in simili casi ricantare.

561 B: a quello di essi in cui – a quello di essi che [Ma è evidente che il Fr. dimenticò di correggere il *che*, dopo d'aver corretto il verbo *capita* in *s'imbatte*].

562 E: e ⟨così⟩ il figlio il padre – e il figlio il padre

564 A: e cioè dalla libertà estrema – dalla libertà estrema [L' οἶμαι era stato reso dal Fr. con «pare a me», poi fu cancellato]

574 D: le soggiogheranno – le soggiogano

579 A: Io, certo, nella più grande, disse – Nella più grande, dissi io [È evidente la distrazione del Fr.]

580 D: Sta bene, dissi io, – Ebbene, dissi io,

581 B: amica della vittoria ⟨o contenziosa⟩ e amica dell'onore ⟨o ambiziosa⟩ – amica della vittoria (contenziosa) e amica dell'onore (ambiziosa)

ib. amica del sapere ⟨o filosofa⟩ – amica del sapere (filosofa).

581 C: l'amico del sapere ⟨o filosofo⟩, l'amico della vittoria ⟨o ambizioso⟩ – l'amico del sapere (il filosofo), l'amico della vittoria (l'ambizioso)

581 D: se pure non gli fruttino denaro – se pure non gli fruttino anch'esse (*sic*) denaro

582 B: abbia del piacer che si ha dal sapere maggior esperienza che non l'amico del sapere di quello ⟨che si ha⟩ dal guadagnare? – abbia maggior esperienza del piacer che si ha

del sapere che non l'amico del sapere di quello del guadagnare?

587 A: lontano dalla filosofia e da ragione – lontano dalla filosofia e dal ragionamento

ib. si dilunga più da ragione – si dilunga più dal discorso

587 C: se ciò che abbiamo detto è vero – se ciò che abbiamo detto è stato vero

587 D: a quanto sembra – *manca nel ms.*

602 A: con chi se ne intendeva – *il* se *nel ms. è stato cancellato.*

603 E: o ciò è impossibile – ciò è impossibile

615 A: bellezza indicibile – bellezza inenarrabile

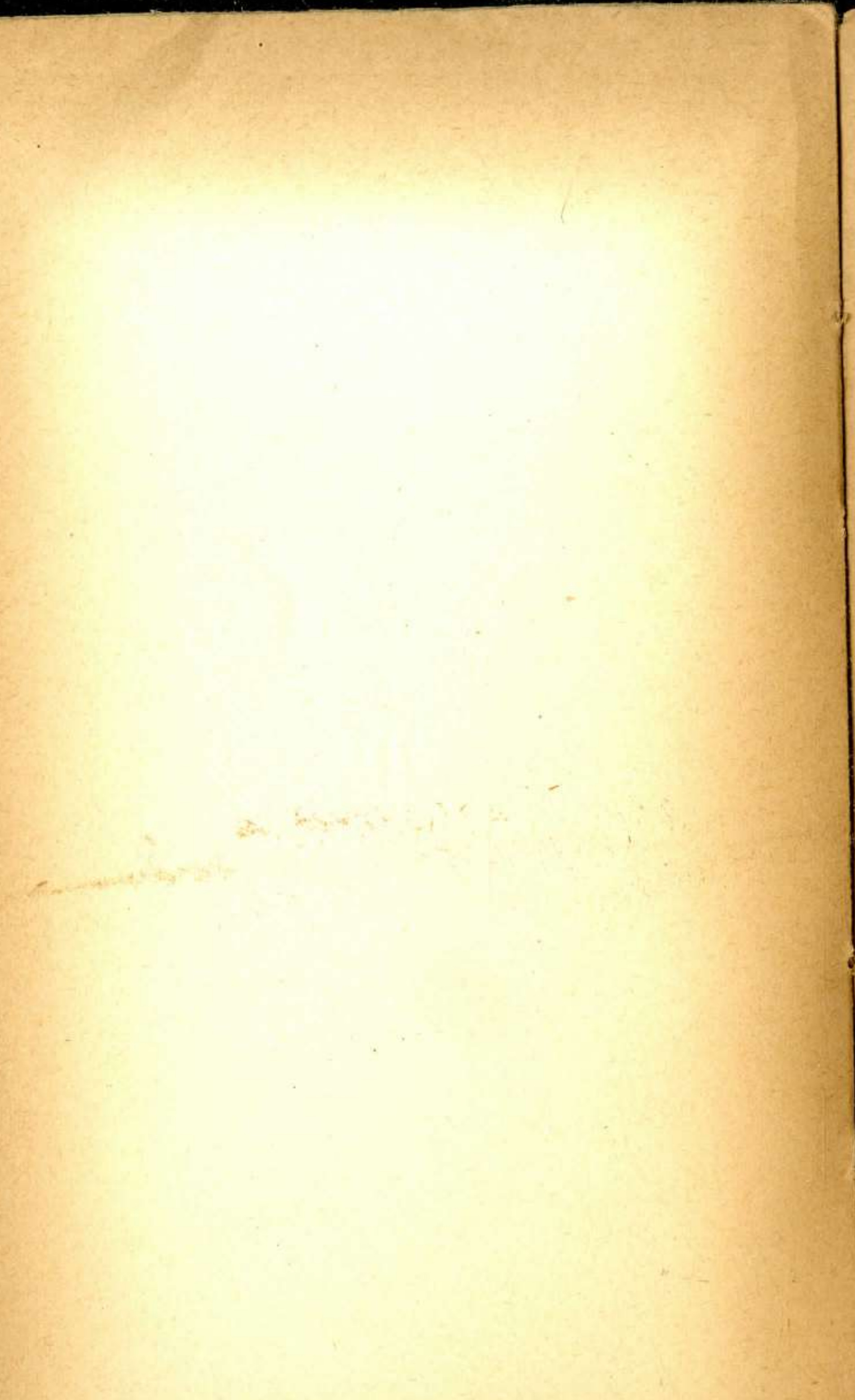
616 E: in settimo quello del terzo – *queste parole mancano nel ms.*

619 A: andare alle tirannidi – andare dentro alle tirannidi

# INDICE

*Finito di stampare in 1500*
*esemplari numerati nella*
*Tipografia dei Fratelli Stianti*
*in Sancasciano Val di Pesa*
*addì 15 marzo 1932-X.*

*Esemplare N.* 439



"IL PENSIERO CLASSICO"

Collezione diretta da E. Bignone

SOTTO GLI AUSPICI DELL'ENTE NAZIONALE DI CULTURA

I.